Herbert Haag

El problema del mal



Herder

HERBERT HAAG

EL PROBLEMA DEL MAL

en colaboración con
KATHARINA y WINFRIED ELLIGER

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

Versión castellana de XAVIER MOLL, de la obra de
HERBERT HAAG, *Vor dem Bösen ratlos?*,
R. Piper & Co. Verlag, Munich-Zurich 1978

ISBN 84-254-1177-7

 DEPÓSITO LEGAL B. 15.016-1981

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

Si malum est, Deus est
Si el mal existe, existe Dios

Santo Tomás de Aquino

ÍNDICE

PARTE CUARTA: EL CRISTIANO Y EL MAL

ÍNDICES

PRÓLOGO

El hombre de hoy se siente en todos los ámbitos de su existencia amenazado por el mal con una desacostumbrada violencia. Incluso se ha afirmado frecuentemente que la humanidad nunca había estado tan marcada por el poder del mal como hoy. Pero uno debe adoptar una cierta reserva ante tales juicios. Basta retrodecer unos pocos decenios de historia para tropezar con otros triunfos del mal totalmente distintos. Una mirada hacia la historia de la cultura muestra con toda claridad que el problema del mal nunca dejó tranquilo al espíritu humano, ya se trate de los cronistas y profetas del Antiguo Testamento, de los evangelistas y autores de las cartas del Nuevo, de los padres de los primeros siglos cristianos, de los teólogos de la edad media, de los pensadores de la edad moderna, de los representantes de las nuevas ciencias del comportamiento humano. La cuestión sobre el origen del mal, su esencia y superación siempre se estableció de nuevo, si bien con acentos distintos y en parte con respuestas muy divergentes.

Justamente la abundancia de intentos parece apuntar a la insolubilidad del problema y demostrar la perplejidad del hombre ante el mal.

Ya en la cuestión de determinar qué es lo que debe calificarse de malo difieren las opiniones. De ninguna manera puede presuponerse como evidente que el mal no sea algo establecido una vez para siempre, sino que dependa de condiciones de tiempo y es-

pacio. Esta posibilidad de valorar diversamente el mismo objeto, debiera prevenir de hablar sobre «el mal» de una forma simplista. La instrucción sobre el manejo de las armas ¿es postulado de la defensa de la patria, uno de los bienes supremos, o es ensayo del crimen? ¿Se precisan utopías para cambiar el mundo, o conducen ellas a nuevos vasallajes, al despotismo y terrorismo?

Por otra parte tanto teólogos como filósofos tratan generalmente el problema del mal en la dimensión de la libertad humana que es condición para obrar el mal, tanto si este obrar se interpreta en último término como negación de lo divino o como negación de lo humano. En todo caso se rechaza una explicación con ayuda de factores internos o externos con carácter de coacción. Esto vale tanto ante una explicación del mal a través de un determinismo biológico del hombre, es decir, a través de instintos e inclinaciones, como también ante la remisión de la causa del mal fuera del hombre a un mundo que le coaccione con sus estructuras institucionales y sociales, con sus grupos específicos y formas de dominio. Envidia y avaricia, venganza y afán del poder, es decir, lo que san Agustín llama *amor sui*, amor propio, son las explicaciones corrientes de la realización del mal, donde la maldad humana es capaz incluso de sobrepasar las fronteras del puro egoísmo y obrar el mal sólo para dañar al prójimo.

San Agustín —y en el fondo también Kant— veía el mal sobre todo en el afán del hombre por poseer y en el placer de las cosas y con ello en el trastorno del orden querido por Dios que establecía que las cosas fueran medios que condujeran a él y no objetos de placer en sí mismos. Hoy con frecuencia se relaciona el mal con la idea de agresión[1]. De esta forma se separa considerablemente el problema de su contexto teológico, donde durante largo tiempo tuvo su lugar genuino; se le da en cambio un amplio significado antropológico y social. Pues está claro que la agresión no nace únicamente del anhelo decepcionado («frustrado») de justicia y solidaridad, también es un producto del miedo en un sentido muy amplio. El miedo existencial se trueca generalmente en depresión o en agresión. Si con Heidegger se entiende este miedo existencial como inquietud por sí mismo, como tendencia hacia la protección, la agresión obtiene con ello también una dimensión

teológica: Expresa la falta de confianza, única capaz de aguantar la vida, y, a partir de su origen, es decir, del girar del hombre sobre sí mismo, la agresión expresa «aquel autoerror de la existencia humana que se conoce por el concepto teológico de pecado» [2]. En este sentido agresión afecta no sólo a un grupo pequeño de extravagantes o «marginados», sino que es un fenómeno general humano.

A esto hay que añadir la ambivalencia de todo obrar humano. No sólo odio y maldad, amor propio e indolencia son causa del mal, incluso el bien puede provocar el mal, pues las consecuencias de un hecho son sólo en parte previsibles y controlables. No siempre se pueden evitar efectos secundarios negativos de una obra buena. El destinatario de la obra buena puede sentirse humillado, en otro pueden despertarse sentimientos de envidia, en un tercero, esperanzas no cumplidas que acaso abran el camino a actos de venganza. El autor puede disculparse diciendo que ni pudo prever tales consecuencias ni las quiso; ello no cambia en nada el resultado —principal o secundario— y, a pesar de la inocencia subjetiva, la conciencia no se queda tranquila.

Hay, por tanto, no sólo la inclinación al mal contra la que el hombre pudiera luchar con perspectivas de mayor o menor éxito, hay también un involuntario estar involucrado en el mal contra el que toda lucha parece inútil, pues con frecuencia uno ni siquiera sabe dónde está propiamente el adversario.

Ante tal situación no es nada extraño que los hombres hayan soñado siempre y todavía sueñen en un mundo sin mal, no es extraño que en un tiempo en que todo parece ser factible crezca incontrolado un utopismo de planificación que aparenta ante los hombres ilusiones de ideologías de igualdad y libertad. El hombre crítico y con él el cristiano nunca podrá creer en un tal paraíso en la tierra, aun cuando, incluso alegando el Nuevo Testamento, esté convencido firmemente de la posibilidad de cambiar el mundo.

Así que, también para el cristiano, el mal seguirá guardando su lugar fijo en la creación de Dios. Sin embargo, con ello no se ha respondido a la repetida pregunta sobre el origen del mal. Con toda seguridad se puede decir que a partir del origen de algo se pueden sacar conclusiones sobre su esencia; origen y esencia están

en dependencia mutua. Con todo eso, de la controversia sobre el origen del mal, llevada a cabo con pasmosa energía y agudeza admirable, se ha sacado poca claridad y menos acuerdo. La explicación dualista que entiende el mal como principio opuesto a Dios, es rechazada con razón por los teólogos como no cristiana. Pero también la explicación monista, que ve el origen del mal en la finitud de este mundo, se considera generalmente inaceptable, pues de esta manera se haría responsable a Dios de una creación mala o al menos de una creación en la que existe necesariamente el mal. La «permisión» del mal por parte de Dios parece ser, a pesar de todo, la explicación menos inconveniente, pues puede atribuir el mal al abuso de libertad del primer hombre y dar una idea del estado de la creación tal como saliera de las manos de Dios. Hubo también otros muchos intentos de cortar la relación fatal de Dios con el mal de este mundo; la mayoría de ellos acaban en sutilezas y construcciones ideales que hacen patente su incredibilidad.

El problema del lugar del mal en la creación se convierte así en un problema de fe tanto para creyentes como para no creyentes. El hombre que cree que el mundo salió de las manos de un Dios bueno, no puede comprender que este Dios también haya creado el mal. El no creyente, en cambio, se siente confirmado en su incredulidad. A la vista de tanto mal e imperfección ¿no es preciso concluir que Dios no está presente, más aún, que Dios no existe? En todo caso, parece que el intento de relacionar de alguna manera a Dios con el mal, está condenado a naufragar.

Los autores bíblicos no opinaban así. Para ellos Dios está siempre presente en toda maldad humana. Él ve el mal, lo condena, lo castiga, lo perdona. A partir del mal, el hombre de la Biblia no ha sacado la conclusión de la ausencia de Dios, sino de su presencia. Lo mismo vale para los grandes pensadores cristianos. Santo Tomás de Aquino vio en el mal no una negación sino una confirmación del bien y, con ello, de Dios mismo de quien procede el bien. Incluso se atreve a afirmar:

Si malum est, Deus est
Si el mal existe, existe Dios [3].

Esto nos permite vislumbrar la medida en que el mal ha determinado el pensamiento bíblico y occidental y qué impresionante empresa sería escribir su historia. Quizás este libro vaya en este sentido. En sus tres partes se pregunta sucesivamente qué dicen la Biblia, los grandes pensadores cristianos y las modernas ciencias empíricas acerca del mal, su origen, esencia y superación.

En la discusión actual, la primera pregunta ha aventajado a las otras dos. Sólo así se entiende que la controversia sobre la figura del diablo haya excitado tanto los ánimos. Pues en el pensamiento tradicional cristiano y sobre todo católico, el origen del mal está inseparablemente unido a la figura del diablo. En otro libro anterior se intentó demostrar que esta idea era insostenible [4]. Un resultado negativo también puede ser provechoso en cuanto que obliga a buscar la verdad por caminos distintos. Por otra parte, precisamente aquel que rehúsa identificar el mal con el diablo se ve obligado a explicarse el mal en todas sus dimensiones. En tal empresa va a tener precedencia no la cuestión sobre el origen del mal ni tampoco la de su esencia, sino la de la posibilidad del hombre de superarlo o al menos encauzarlo, cuestión que, ni con mucho, no se ha planteado con la misma insistencia y porfía que las otras dos, y, sin embargo, es la decisiva. La invitación de Jesús a renunciar a la violencia para prevenir una escalada del mal y su requerimiento a obrar partiendo de la fe y la esperanza, merecen, precisamente hoy, ser pensados de nuevo.

Parte primera

LA RESPUESTA DE LA BIBLIA

I

¿QUÉ COSAS SE CONSIDERAN MALAS EN LA BIBLIA?

Estamos acostumbrados a usar la palabra «mal» en contextos y significados muy distintos. Hablamos de una mala noticia, de tiempos malos, una mala tormenta, un perro malo, una pierna mala, de mala sangre y malas lenguas, de una intención mala, una acción mala, un hombre malo. En cada caso damos a «mal» un matiz distinto. Quizás uno se sorprenda de hallar en el Antiguo Testamento tanta variedad de acepciones o todavía más. Pues mientras en alemán con las palabras *schlecht* y *böse* se pueden hacer distinciones al menos aproximativas entre dos aspectos de lo no bueno, en hebreo todo ello se abarca bajo el único término *ra'* [1]. De aquí que esta palabra designe muchos estados de cosas.

Las cosas malas

La gente de Jericó se queja ante el profeta Eliseo de que, si bien el clima de la ciudad es bueno, su agua es «mala», y el profeta «sana» el agua en el nombre de Yahveh (2Re 2,19-22). Aquí con la expresión agua «mala» se quiere decir agua salobre, corrompida, malsana. En el desierto el pueblo está descontento con Moisés y le echa en cara que le haya llevado a un «lugar malo», que no es apto para la siembra y donde no hay higos ni vides ni granadas (Núm 20,5). Aquel paraje es «malo» porque no es fértil, porque le falta agua, porque abandona los hombres a la muerte.

Para poner ante los ojos del profeta Jeremías el elemento bueno y el depravado en el cuerpo del pueblo, Yahveh le hace contemplar dos cestos de higos: En el uno hay higos muy buenos, en el otro «higos muy malos que de tan malos no se podían comer» (Jer 24, 1s). Es evidente que se trata de higos podridos. En la historia de José, el faraón ve en un sueño primero siete vacas hermosas y gordas que suben del Nilo, luego otras siete «malas» y flacas (Gén 41,1ss). Las vacas «malas» son aquellos animales enjutos y feos que anuncian al faraón la carestía.

En los ejemplos citados, la palabra «mal» tiene cada vez un matiz diferente que se puede deducir del contexto. Pero siempre se trata de designar una cualidad y la valoración acontece siempre a partir del hombre y de su interés en la cosa. El desierto no es malo en sí mismo, aparece así al hombre porque en vez de darle lo necesario para la vida le brinda peligros. Es «malo» no sólo lo que no cumple las esperanzas o no lleva a efecto su propio sentido y finalidad. El hombre concibe también que algo es «malo» —el desierto, el agua malsana, los higos podridos, las vacas macilentas— si no encuentra en ello ninguna relación con la vida y más bien con la muerte.

A diferencia del hebreo, el griego dispone de dos términos para significar la falta de cualidad de alguna cosa: κακός y πονηρός, los dos se pueden traducir por «malos» sin discordar con el contexto[2]. Así en la metáfora sobre los falsos profetas, Mt 7,16-20, se habla de los «malos» πονηροί frutos del árbol podrido:

> Un árbol bueno no puede llevar frutos malos.
> ni un árbol podrido puede llevar frutos buenos (v. 18).

No queda claro lo que el autor de la carta a los Efesios quiere significar con el «día malo» (πονηρός) para el cual los cristianos tienen que prepararse vistiéndose con la armadura de Dios (6,13), pero sin duda se trata de un día maligno y funesto.

El mal como perdición

En los ejemplos citados hasta aquí siempre se ha tratado de cosas. En todos estos casos es posible o acertado traducir por *schlecht* aun cuando ello no siempre dé con el sentido preciso que se quiere decir. Otra cosa distinta es cuando se trata del hombre, ya sea en la forma activa del que obra, ya sea en la pasiva del que es afectado por la acción. El Antiguo Testamento habla de que a uno le ocurre el mal y también de que uno obra el mal. Con el mal que le ocurre a uno desde fuera, se quiere decir toda suerte de calamidades y desgracias: La aflicción por la pérdida de un hijo (Gén 44,34), las contrariedades, vicisitudes y apuros de la vida (48,16), el quedarse públicamente al descubierto ante la comunidad (Prov 5,14), una derrota en la batalla (2Re 14,10), muerte por catástrofe natural (Gén 19,19) o por manos enemigas (Jue 20, 34; 1Sam 25,17), la devastación de Jerusalén (Neh 1,3; 2,17). En todos estos casos, el mal significa sufrimiento o desgracia que sobreviene al hombre. De una manera semejante se dice en el Nuevo Testamento que el pobre Lázaro ha recibido «el mal» (τὰ κακά) en su vida (Lc 16,25), es decir, que le ha ido mal en su vida. En cambio, la víbora que mordió la mano de San Pablo no le hizo ningún «mal», ningún daño (Act 28,5).

«Yo obro la salvación y creo el mal»

No pocas veces el Antiguo Testamento entiende estas desgracias que le sobrevienen al hombre como disposición de Yahveh, de manera que Yahveh puede aparecer del todo como autor del mal. Cuando la mujer de Job aconseja a su esposo en medio de la más dura prueba a que se despida de la vida maldiciendo a Dios, éste rechaza tal incredulidad e impugnación y responde:

> Recibimos de Dios el bien,
> y el mal, ¿no lo vamos a recibir? (Job 2,10).

El mal designa aquí el sufrimiento indecible que ha sobrevenido a Job: la pérdida de todas sus riquezas y sobre todo la de sus diez hijos, la úlcera «mala» que cubre todo su cuerpo excluyéndole de la comunidad de los hombres. Con ello Job indica que no se siente herido por otro que no sea Yahveh. Pues en Israel se mantuvo siempre la creencia de que Yahveh inflige pruebas, tribulación y juicio sobre el hombre y sobre el pueblo, de que él en este sentido por tanto obra el «mal». El Deuteroisaías pone en boca de Yahveh:

Yo formo luz y creo tinieblas,
yo obro la salvación (*šālōm*) y creo el mal (*rā'*; Is 45,7).

Es cierto que algunos comentaristas han querido interpretar a partir de este texto que tanto el bien como el mal, tanto la disposición del hombre al bien como al mal, viene del mismo Dios, concepto que ciertamente es extraño a la Biblia. No es esto lo que quiere decir el Deuteroisaías, como demuestra la misma contraposición de *šālōm* con *rā'*. Lo contrario de «salvación es «perdición», no el mal (moral).

De todas formas, la Biblia se muestra muy comedida con la expresión de que Yahveh «obre» el mal, seguramente por los malentendidos a que pudiera dar ocasión. Las más de las veces se dice que Yahveh «trae» el mal sobre uno (1Re 9,9: Yahveh trae el mal sobre Israel, y muchos otros pasajes), que «piensa» el mal (= lo planea, tiene intención de realizarlo: Miq 2,3 y otros), que «amenaza» con el mal (Jon 3,10 y muchos más), que se «deja arrepentir» del mal (Éx 32,12). En todas estas afirmaciones, el *mal significa la perdición dictaminada contra los hombres, el castigo*.

Yahveh no es sólo el que obra el mal, es decir, el que trae la perdición sobre los hombres. También guarda del mal, de la perdición y desgracia, de la amenaza de la vida. Esto es lo que confiesan sobre todo los salmistas de muchas maneras:

Y aun cuando camine por valle tenebroso,
no temo ningún mal,
pues tú estás conmigo (Sal 23,4),

y

> Yahveh te guarda de todo mal,
> *guarda tu vida (Sal 121,7).*

Es cierto que este Dios, creador de luz y de tinieblas, conduce a un concepto ambivalente de Dios. Sin embargo no hay en ello nada de arbitrariedad, antes bien hay en tales afirmaciones un reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios sobre vida y muerte, suerte y desgracia, salvación y perdición.

La perdición que acaece al hombre o que se le inflige recibe naturalmente por parte de éste una calificación negativa. Pero ello no incluye ningún juicio moral sobre el obrar de Yahveh. Otra cosa es cuando se dice que un hombre obra el mal. Tal afirmación tiene siempre como base una valoración moral. Es evidente que en este sentido sólo el hombre puede obrar el mal, Dios, en cambio, nunca. Varias veces juegan los escritos bíblicos con este doble significado de la palabra «malo»: Ante la acción (moralmente) mala del hombre, Dios reacciona con el mal (físico), es decir, con su juicio. Por causa del mal obrado por los hombres, obra Dios el mal. Esta forma de hablar es particularmente familiar al profeta Jeremías.

> Así habla Yahveh de los ejércitos, el Dios de Israel:
> Todos habéis visto *el mal* que *yo* traje sobre Jerusalén
> y sobre todas las ciudades de Judá:
> Hoy yacen en ruinas y nadie habita en ellas,
> a causa *del mal* que hicieron (Jer 44,2s; cf. 44,9-14).

Y al contrario: Si se convierten de su maldad, Yahveh se arrepiente del mal que pensaba hacerles (Jer 18,8; 26,3; 36,3). Así sucedió a los habitantes de Nínive en la narración de Jonás:

> Al ver Dios que se convertían de su mala conducta, se arrepintió del mal que pensaba hacerles y no lo hizo (Jon 3,10).

Toda la atención del Antiguo Testamento se orienta hacia esta forma del mal, hacia la mala acción del hombre. Pues, al ser la relación entre Dios y el hombre el tema central de la Biblia, la

cuestión del obrar del hombre ha de tener una importancia fundamental.

«La maldad de los hombres sobre la tierra era grande»

Apenas la humanidad se había extendido sobre la tierra, su desesperada complicación en el pecado, iniciada por el fratricidio de Caín, provoca el castigo del diluvio. Dios comprueba que

> la maldad de los hombres sobre la tierra era grande y que todos los pensamientos de su corazón siempre se inclinaban hacia el mal (Gén 6,5).

Éste es el primer pasaje de la Biblia en el que se habla de que el hombre obra el mal. Si preguntamos en particular de qué pecados se trata, hasta el momento se han mencionado: La desobediencia de los primeros padres (Gén 3,6), el fratricidio de Caín (4,1-8), la construcción de ciudades de Henoc (4,17), la desmedida venganza de Lamec (4,23), la arbitrariedad sexual (4,19) y hasta insolencia que llega a ambiciones de superhombres (6,2). El denominador común de toda esta conducta es el afán de pasar por alto costumbres y leyes vigentes para crear normas propias y llegar a ser señores de sí mismos. Esta tendencia determina el decurso posterior de la «historia de la maldad» humana. El narrador bíblico dice que la gente de Sodoma «había sido muy mala y pecadora ante Yahveh» (Gén 13,13) y más tarde se nos habla de su homosexualidad, que en Israel se tenía por obscenidad contra la naturaleza (19,1-11). José rechaza la impertinencia de la mujer de Putifar de cometer adulterio con él:

> ¿Cómo podría cometer maldad tan grande y pecar contra Dios? (39,9).

Y después de la muerte de su padre, consuela a sus hermanos aludiendo a la intención que éstos tuvieron de matarle:

> Es cierto que intentasteis hacerme el mal, pero Dios lo trocó en bien (50,20).

«Malo a los ojos de Yahveh»

La expresión «ante Yahveh» y «contra Dios» en los dos pasajes citados del Génesis (13,13; 39,9) ya manifiesta que según el Antiguo Testamento la obra mala tiene, junto a su dimensión ética, una dimensión religiosa. El que más acentúa este aspecto es Jeremías, el profeta que con más frecuencia habla del mal y con razón puede llamarse el teólogo del mal en el Antiguo Testamento. Cuando Yahveh habla de la «maldad» de su pueblo de Israel (7,12), se refiere a la opresión de extranjeros, huérfanos y viudas, al derramamiento de sangre inocente (7,6), al robo, asesinato, adulterio y a los sacrificios ofrecidos a Baal (7,9). Aquí se consideran malas no sólo las faltas contra cuerpo y vida del prójimo, contra la justicia y el amor, sino también contra la adoración del Dios verdadero; la alusión al decálogo es evidente. Con frecuencia Jeremías al hablar del mal se refiere exclusivamente a este último delito: el apartarse de Yahveh y el culto a los dioses extranjeros:

> Dos males ha cometido mi pueblo.
> Me han abandonado a mí, fuente de agua viva,
> para cavarse cisternas, cisternas enormes,
> que no retienen el agua (2,13; cf. 1,16; 3,5; 25,5s).

El libro de los Reyes se refiere al mismo pecado fundamental cuando dice de la mayoría de los reyes de Judá y de Israel que obraron «lo que es malo a los ojos de Yahveh» (literalmente: «lo malo a los ojos de Yahveh»: 1Re 11,6; 14,22 etc.). Aquí lo malo significa rehusar la forma establecida de culto religioso.

El hecho de que los profetas, Jeremías en primer término, consideren el mal en el apartarse de Yahveh y en el desprecio de su voluntad, coincide con el centro de la visión bíblica sobre el mal. No existe un mal que no tenga nada que ver con Dios; más aún, el trastorno de la relación entre hombre y hombre a causa del mal conduce inevitablemente al trastorno de la relación entre Dios y el hombre, pues, en definitiva, es malo lo que desagrada a Dios, lo que no puede salir justificado ante su juicio. El profeta Malaquías reprocha con acritud el pensamiento frívolo: «Todos los que obran

el mal pasan por buenos a los ojos de Yahveh» (Mal 2,17), como si Dios no se ocupara del mal obrar de los hombres. También el salmista ve el mal en la relación con Dios:

> Yahveh ama a los que odian el mal,
> guarda la vida de sus fieles (Sal 97,10).

Está claro que aquí se dice que el hombre es malo en un sentido totalmente distinto que si se tratara de un higo malo o de agua mala. Una acción y un hombre son malos si no están en regla ante Dios, si no cumplen las esperanzas que Dios ha depositado en ellos. Incluso un delito que directamente sólo afecta a un hombre es para la Biblia en último término un delito contra Dios: Es un pecado. Los hombres de Sodoma son «muy malos y pecadores ante Yahveh» (Gén 13,13), las dos cosas son evidentemente lo mismo. Y cuando José objeta a su seductora:

> ¿Cómo podría cometer maldad tan grande y pecar contra Dios? (Gén 39,9),

sabe perfectamente que el adulterio que se le propone no sólo sería una injusticia contra el marido, sino y sobre todo, un pecado contra Dios. David sabe también lo mismo. Cuando el profeta Natán le reprocha su conducta infame contra Bat-Šeba y contra su marido Uriyyá, él no dice: «He engañado a Uriyyá», sino que confiesa:

> He pecado contra Yahveh (2Sam 12,13).

Por esto también el juicio sobre lo que es malo corresponde en último término sólo a Yahveh. Unas cincuenta veces leemos en el Antiguo Testamento la fórmula ya citada:

> .. y obró (obraron) lo que era malo a los ojos de Yahveh.

El juicio de Dios es la última norma para el hombre. Lo que desagrada a Dios conduce al pecado y al castigo. El hombre de la Biblia no es únicamente un ser en el interior del mundo, al

mismo tiempo está relacionado con Dios y es dependiente de él. El mal obrado por el hombre es siempre también una conducta contraria a Dios. El hombre que obra el mal no ve a Dios, no oye su voz, piensa que Dios no le ve.

> Proceden de mal en mal y a mí no me conocen,

se lamenta Yahveh en el libro de Jeremías (Jer 9,2), o también:

> Piensan: él no ve nuestros caminos (12,4).

Son un «pueblo malo» porque se resisten a oír las palabras de Yahveh (13,10) y en su lugar siguen sus propios pensamientos (18,12).

Este «mal a los ojos de Yahveh» significa para el antiguo Israel lo mismo que «pecado». De aquí que muchas veces los dos conceptos formen paralelismo (Gén 13,13; 39,9). En este contexto cabe seguir preguntando qué entiende el Antiguo Testamento por pecado.

Pecado: no dar en el blanco

La lengua hebrea no sólo dispone de una palabra para significar «pecado», sino de todo un vocabulario del que sobresalen tres o cuatro ideas principales[3]. La palabra más frecuente para pecado es *ḥāṭṭā't* o *ḥēṭ'*. Forma, por decirlo así, el concepto superior que comprende toda suerte de delito. Aun cuando originariamente proceda del lenguaje profano, casi siempre se encuentra en contextos de sentido religioso. El significado fundamental de *ḥaṭṭā't*, «no dar con un blanco», se ve todavía en Jue 20,16, donde se dice:

> Todos echaron piedras con la honda y dieron en el cabello sin fallar.

Este significado fundamental es importante para descubrir lo que la Biblia entiende por pecado. En su sentido literal, pecado es

un «fallo», un tirar y errar el blanco. Los fallos se pueden referir a distintas esferas. La historia de José narra que el panadero y el copero del faraón habían «fallado» contra su señor (Gén 40,1), lo que podría significar un simple fallo en el servicio, o quizás incluso se trate de una confabulación. Los profetas entienden con frecuencia por fallo una injusticia social (Miq 3,8; 6,6-8 etc.). El fallo de David es adulterio y asesinato (2Sam 12,13). Cuando Jacob protesta contra la acusación de haber «fallado» contra su suegro Labán, se refiere al robo que se le imputa (Gén 31,36). Pero también los delitos cultuales y los sacrificios a los ídolos se designan igualmente «fallos» (Dt 12,29s; 2Re 21,17). Según esto, «fallo» es la usurpación o abuso en la esfera jurídica de otros, ya se trate de otro hombre o de Dios, *ḥāṭā'tī* («he fallado»), o *ḥāṭā'nū* («hemos fallado») es la fórmula de la confesión del pecado más frecuente en el Antiguo Testamento.

Nos extraña que sea indiferente que la obra acaeciera con intención o sin ella, a sabiendas o sin querer. Algo así como en el derecho primitivo de los griegos, lo decisivo es el hecho, no el motivo o los sentimientos. El hombre del Antiguo Testamento también reconocía haber cometido fallos sin querer o sin saber.

Ejemplo de ello es el episodio sobre la mujer de Abraham (Gén 20,1-18). A su paso por el país del sur, Abraham hace pasar a Sara por hermana suya por temor a que le maten por culpa de ella. Acto seguido, Abimélek, rey de Guerar, la toma por esposa. Pero antes de que esta unión se consume, Dios amonesta a Abimélek en sueños. Y se desarrolla un diálogo entre los dos. Abimélek se justifica ante Dios:

> ¿Acaso no me ha dicho él mismo: es mi hermana? Y ella también ha dicho: es mi hermano. Lo hice con toda inocencia y con manos limpias. Dios le contestó en sueños: Bien sé yo que lo hiciste con toda inocencia y yo mismo te he guardado de pecar contra mí.

A pesar de esta afirmación, Abimélek considera su conducta como pecado. Pide explicaciones a Abraham:

> ¿Qué te hice y en qué pequé contra ti, para que trajeras sobre mí y sobre mi reino un *pecado* tan grande?

E intenta reparar su «pecado» lo mejor que puede. Parecidamente Balaam que pega tres veces a su burra terca sin sospechar que ésta está asustada ante el ángel del Señor y su espada desenvainada. Advertido sobre el asunto, confiesa enseguida su falta:

He pecado, pues no sabía que te opusieras a mi camino (Núm 22,34).

No en vano el libro del Levítico (cap. 4 y 5) da instrucciones precisas sobre el sacrificio que tendrán que ofrecer «los que sin querer hayan pecado contra algún mandamiento de Yahveh» (4,2 etcétera).

Sin embargo sería erróneo pensar a partir de estos ejemplos que el Antiguo Testamento por principio no tome en consideración los sentimientos que hayan intervenido en el obrar. La obligación de reparar los llamados pecados «no sabidos» tenía por fin recordar al hombre de estar sujeto a un orden que no se podía infringir impunemente. Ello confirma que la responsabilidad ante este orden está en el hombre y tiene por fundamento el hecho de que Dios haya creado al hombre a su imagen y le haya delegado el dominio sobre su creación (Gén 1,26-28). Israel sabía distinguir muy bien entre una falta sin querer y un pecado consciente y tenía un sentido muy fino para ver que normalmente un pecado acaece primero en el corazón antes de que se lleve a la práctica. Sólo el que sabe con qué astucia y sangre fría calculó David de cargar al niño engendrado en adulterio al marido de la mujer, al que planeó matar y puso en escena, puede comprender el trasfondo psicológico de su confesión: «He pecado contra Yahveh» y el peso teológico de la respuesta profética: «Yahveh ha perdonado tu pecado» (2Sam 12,13). Toda la predicación de los profetas sería incomprensible si éstos sólo hubiesen tomado cuentas de una culpa objetiva y subjetiva del pueblo y sobre todo de sus dirigentes religiosos y civiles. El profeta Jeremías llega incluso a cargar sobre el pueblo pecador la culpa de una mala cosecha:

Vuestras culpas han alterado este orden
y vuestros pecados os han malparado la bendición (Jer, 5,25).

Jeremías hace responsables de estos pecados — sobre todo del egoísmo sin escrúpulos a costa de los socialmente débiles (5,27s) — únicamente a la maldad del corazón humano:

Este pueblo tiene un corazón terco y rebelde,
se apartaron y se fueron
y nunca se dijeron para sí:
Temamos a Yahveh, nuestro Dios (5,23s).

Pecado: torcer lo recto

La segunda noción de pecado, *'āvōn,* tiene su origen también en la esfera profana. El significado fundamental de la raíz de este término *('āvāh)* es «doblar», «torcer», «trastornar. Este significado se ve todavía por ejemplo en el Salmo 38,7, donde se dice: «Ando postrado y profundamente encorvado.» En sentido figurado, la palabra significa «tocer el camino (de la vida)» (Lam 3,9), «trastornar el derecho» (Job 33,27), «tener los sentidos trastocados» (Prov 12,8). El substantivo *'āvōn* (curvatura, torcedura) se usa exclusivamente en sentido figurado y sólo en contextos de contenido teológico, por ello se traduce con preferencia por «culpa del pecado». A diferencia de *ḥaṭṭā't,* que apunta más bien a la identificación de un delito, *'āvōn* abarca todo el recorrido que va del hecho a sus consecuencias, de manera que, según el contexto, se puede traducir por «crimen» (pecado), «culpa» o «castigo».

A pesar de que en ocasiones se usa el término para designar faltas inconscientes, también domina aquí el aspecto de la culpabilidad moral consciente. Es cierto que los hermanos de José se sienten libres de culpa cuando se descubre la copa de José en el saco de trigo de Benjamín en el que secretamente José había mandado esconderla. Pero en ello ven el justo castigo por su gran culpa realmente cometida contra su hermano, y así es como Judá confiesa en nombre de todos:

Dios ha puesto en evidencia la culpa (*'āvōn*) de tus sirvientes (Gén 44,16).

Cuando David, profundamente postrado, huía de Absalón, Simí le había humillado e insultado echándole piedras y barro (2Sam 16,5-13). Al regresar el rey victorioso, se le echa a sus pies y le pide perdón:

Que mi Señor no tenga en cuenta la culpa (*'āvōn*); no pienses más en lo que tu sirviente cometió en el día en que mi Señor y Rey huyó de Jerusalén; que no me guarde rencor por ello. Bien sabe tu sirviente que he pecado (*ḥāṭā'ti*; 2Sam 19,20s).

También aquí se trata claramente de la confesión de una culpa grave consciente. Y cuando Oseas convoca al pueblo del reino del Norte, antes de que sea destruido, a una gran celebración penitencial:

Conviértete, Israel, a Yahveh, tu Dios,
pues has caído por culpa de tu pecado (*'āvōn*).
Dile:
Quita de nosotros todo nuestro pecado
y haz que experimentemos el bien (Os 14.2s),

es Dios que procura atraer al pueblo que se apartó de él eligiendo el mal con libre decisión. Aquí el término *'āvōn* también pone en claro que el hombre en el mal se ve a sí mismo confrontado con Dios.

Pecado: quebrantar algo

La tercera palabra *peša'* nos trae un nuevo matiz en la comprensión del pecado. El verbo *pāša'* significa en primer lugar «romper con», «apartarse de» y en último término tiene el significado absoluto de «obrar criminalmente», por esto la mejor traducción de *peša'* es «crimen». El término proviene del lenguaje jurídico y designa propiamente una especie determinada de delitos contra la propiedad y las personas. En contexto teológico se refiere a todos los crímenes de contextura jurídica. Así enumera Amós (1,3-2,7) en una larga lista los crímenes que Yahveh se dispone a castigar:

Por los tres crímenes de Damasco,
por los cuatro no lo puedo revocar...

Por los tres crímenes de Gaza,
por los cuatro no lo puedo revocar...

Por los tres crímenes de Judá,
por los cuatro no lo puedo revocar...

Porque desecharon la ley de Yahveh
y no observaron sus mandamientos,

lanzo fuego contra Judá
para que consuma los palacios de Jerusalén.

La indicación numérica en cada pecado y su distribución por ciudades y regiones significa que los pueblos están totalmente presos en la culpa. El término *peša'* encuentra su lugar genuino en el anuncio del juicio de Yahveh. Por esto Amós y Miqueas usan la palabra con frecuencia. Su empleo, sobre todo en la teología radical de juicio de Amós, permite además reconocer con más fuerza que en otros pasajes el carácter peculiar de la relación entre el hombre y Yahveh. Ésta se entendía primariamente como relación jurídica de lo que se seguía que el pecado se interpretara como infracción jurídica respecto a Yahveh. Yahveh había pactado bajo juramento de fidelidad una alianza con Israel, concretada en leyes eternas. Cada infidelidad de Israel, cada pecado suyo habían roto esta alianza. Y esta infracción del pacto era el crimen más grave del que Israel podía hacerse culpable.

Pecado: hacer violencia

El cuarto término que en el lenguaje del Antiguo Testamento tiene un lugar fijo entre los conceptos que designan el pecado, es *ḥāmās*. Generalmente y con razón se traduce por «acto de violencia» [4]. El término forma parte del vocabulario que se refiere al mal, como lo demuestra el hecho de que *'īš ḥāmās* (hombre

violento) y *'ādām ra'* (hombre malo) se usen como sinónimos (Sal 140,2). *ḥāmās* se usa con frecuencia pero no necesariamente para indicar derramamiento de sangre. El hecho sangriento de Simeón y Leví contra los hombres de Sikem (Gén 34) se califica como *ḥāmās* (Gén 49,5). *ḥāmās* también se puede cometer sin uso de la violencia física por medio del acto injusto, de la acusación falsa, de la explotación de los socialmente débiles. Cuando Hagar, la esclava de Abraham, se enaltece en su alegría maternal frente a Sarai, la esposa estéril, ésta se queja ante Abraham de sufrir *ḥāmās* por parte de Hagar (Gén 16,5). Jeremías (22,3) amonesta de no oprimir a los extranjeros, viudas y huérfanos y de no hacerles *ḥāmās*. Toda la perversidad de la humanidad enredada en el pecado, que provoca el castigo del juicio, la sintetiza Gén 6,11-13 con el término *ḥāmās*. El pasaje muestra otra vez los dos aspectos más importantes de lo que el Antiguo Testamento entiende por pecado: El mal viene del hombre (v. 13: «la tierra está llena de *ḥāmās* de parte de los hombres»), pero en último término va contra Dios (v. 11: «la tierra estaba corrompida ante Dios, llena de *ḥāmās* estaba la tierra»).

Si se comparan los cuatro términos principales que sirven para designar pecado, se muestra que cada uno a su manera señala un aspecto determinado del mal. *het'* o *hatta't* quiere decir «no dar con el blanco». El hombre pasa de largo de la meta; *'avon* es «tocer», «tergiversar»: El hombre trastorna el orden; *peša'* significa «romper»: El hombre rompe con su prójimo o con Dios, se aparta de ellos; *ḥāmās* finalmente, «violentar», es toda forma de infracción violenta de los derechos personales del prójimo. Cada uno de los términos se refiere no tanto al objeto de una acción como a su carácter. Todos tienen en común el indicar un ataque contra el bien que la Biblia tiene por supremo y en torno al cual gira todo su pensamiento: La vida, ya sea la vida física del prójimo, ya sea su esfera jurídica y con ello su esfera vital, ya sea la vida social del pueblo. El mal siempre va contra la vida, el mal es mal *porque* va contra la vida. Y como el hombre administra la vida en nombre de Dios, siempre y necesariamente el mal va contra Dios.

¿Se confirma esta visión del mal en el Nuevo Testamento?

En los tres Evangelios más antiguos, llama primeramente la atención la poca reflexión teórica que hacen sobre el mal. Su interés va por la lucha práctica de Jesús contra el mal, por el vencimiento del mal y por la postura que han de adoptar los discípulos de Jesús frente al mal y frente a los malos [5].

«Nadie es bueno excepto Dios» (Marcos)

En Marcos nos sorprende comprobar primeramente, que en su interpretación del anuncio de Jesús, todos los hombres sin excepción son malos. Sólo uno merece para él el predicado de bueno: Dios. Jesús rechaza el tratamiento de «Maestro bueno» con la indicación:

> Nadie es bueno excepto Dios sólo (10,18).

Como se ve en el pasaje clave 7,21-23 [6], todos los hombres llevan «malos pensamientos» (διαλογισμοὶ κακοί) en el corazón y esto trae por consecuencia que los hombres cometan toda clase de «maldades» o «malas acciones» (πονηρά). Se mencionan como tales: fornicación, hurto, homicidio, adulterio, avaricia, maldades (en plural: πονηρίαι), engaño, libertinaje, envidia, injuria, orgullo y necedad (7,21-23). Naturalmente este «catálogo de vicios» no agota la enumeración de todo el mal posible. Sin embargo se mencionan los pecados más importantes que amenazan la comunidad humana. En la lista de pecados llaman la atención dos términos. Primero: ¿Qué tiene que ver la necedad con el mal? Aparte de que la necedad por lo general es obstáculo al bien, en Marcos la palabra significa en especial pensamientos y aspiraciones cortos de vista, egoístas, de este mundo, con lo que se obstaculiza o refrena la irrupción del reino de Dios. También es extraño el término general de «maldades» (πονηρίαι) en la mitad de la lista. El término abarca no sólo todos los pecados enumerados en el catálogo, también es suma de todas las especies posibles de males sentimientos. Su situación entre vicios concretos se explica por la falta de sistema que tiene el catálogo. Según Marcos,

todo hombre obra el mal, de una forma u otra, precisamente por llevar «males pensamientos» en el corazón. Ya se explicará más adelante lo que ello significa.

«Malos y buenos, justos e injustos» (Mateo)

Al contrario de Marcos, Mateo distingue entre buenos y malos. Su comunidad había experimentado entretanto que el reino de Dios, «en su forma provisional de la Iglesia, abarca a hombres buenos y malos»[7]. Es así como la comunidad se divide en «hijos del reino e hijos del mal» (13,38), en «malos y justos» (13,49), en «malos y buenos» (5,45; 22,10), en «justos e injustos» como dice la frase que ya casi se convirtió en adagio popular: El Padre en el cielo hace salir el sol entre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos (5,45).

Si buscamos con más exactitud en qué consiste el mal para Mateo, llama la atención que se hable repetidas veces de la falta de ley (literalmente: «sin ley», ἀνομία) con que se «obra» (7,23; 13,41). Es decir, el mal es un obrar que contradice las exigencias de la ley mosaica y principalmente del decálogo. Pero en el cumplimiento de la ley es decisivo que el obrar externo esté de acuerdo con el sentir interno, de otra forma el cumplimiento de la ley se convierte en hipocresía que es tan mala como el desprecio de la ley (23,28; cf. 6,1). La falta de ley es mala sobre todo porque es enemiga del amor (24,12) en el que, según Mateo, se cumplen la ley y los profetas (22,40; cfr. 7,12).

A diferencia de Lucas, la última petición del padrenuestro según Mateo es doble:

> No nos conduzcas a la tentación,
> mas líbranos del mal (6,13).

El mal está paralelo con la «tentación» (πειρασμός) y así se establece una correspondencia de sentido. Los relatos de las tentaciones ilustran el sentido de esta palabra. Los evangelios están de acuerdo en narrar que Jesús fue tentado dos veces. La pri-

mera vez sucedió al principio de su vida pública. Después de ayunar en el desierto, se le acercó el «tentador» (πειράζων: Mt 4,3) e intentó tres veces a que renunciara al encargo recibido del Padre (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13)[8]. La segunda tentación en el huerto de Getsemaní también trata de la posibilidad de cerrarse a los planes del Padre, esta vez evadiendo la pasión. Según esto, en la última petición del padrenuestro se entiende por «tentación» y análogamente por «mal», el rehusar la voluntad de Dios.

Según lo dicho, hay un pasaje que sorprende. Para subrayar la fuerza de la oración, Jesús declara en Mt 7,11:

> Si vosotros que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos regalos buenos, cuánto más vuestro Padre en el cielo dará lo bueno a los que se lo pidan.

Si bien para Mateo, como ya hemos visto, no todos los hombres son malos, en este pasaje se califican de malos incluso los que obran el bien dando buenas dádivas a sus hijos (cf. Lc 11,13; Mt 12,34). Esto nos recuerda a Marcos. Sin embargo la cuestión se plantea en Mateo de manera algo distinta. Según el punto de vista de Mateo, Jesús espera de sus discípulos el bien perfecto (5,48), en vista de lo cual, todo lo que no le llega a esta perfección exigida, se considera malo[9]. El bueno es malo, si pone límites a sus bienes. En la parábola de los trabajadores de la viña, el ojo del trabajador de primera hora es «malo» porque los trabajadores de última hora perciben el mismo salario (20,15). Algo semejante sucede en la parábola de los talentos (25,14-30; cf. Lc 19,12-27), donde al siervo que no aprovechó el talento que le fue confiado, sino que lo enterró, se le tilda de «malo» (v. 26), «perezoso» (v. 26) e «inútil» (v. 30) y es entregado al juicio. A pesar de no haber obrado ningún mal, es malo porque no ha reconocido las posibilidades que se le encomendaron no dando así satisfacción a las exigencias de Dios. Igualmente los padres, incluso obrando el bien para con sus hijos, se quedan por debajo de la exigencia ideal de perfección y por ello son calificados de «malos».

«Ahogado en riquezas y placeres de la vida» (Lucas)

En Lucas es distinto. Para él son malos los que se han perdido en el mundo con sus riquezas y placeres. Cuando Jesús reprocha a los fariseos limpiar el exterior de la copa y del plato, mientras que su interior está «lleno de rapiña y de maldad» (11,39), equipara la maldad con la codicia y avaricia. El evangelio de Lucas insiste en amonestar contra esta forma de mundanería. La simiente que cayó entre espinas representa a aquellos que, si bien escucharon la palabra de Dios, sin embargo, «en su manera de vivir son ahogados por los cuidados y riquezas y placeres de la vida» (8,14).

Jesús rehúsa meterse a repartir herencias y añade la advertencia:

> Mirad y guardaos de toda avaricia (12,13-15).

El que amontona tesoros y no es rico ante Dios, le pasa como al campesino rico que llenó sus graneros para otros (12,16-21). Por esto se amonesta a la comunidad de guardarse de los cuidados angustiosos de la vida, de vender más bien las posesiones, de dar limosnas, de invertir un tesoro en el cielo, donde no se acerca ningún ladrón ni polilla alguna devora (12,22-34). La ofuscación del hijo pródigo y del rico glotón consiste en haberse perdido en el mundo (15,13; 16,19). Éstos son los «malos» pára Lucas. Mientras para Mateo la comunidad no se ve libre del mal, para Lucas ésta representa el ámbito de los buenos, al que se contrapone el mundo que es el ámbito de los malos.

«Vendido al pecado» (Pablo)

Pablo se muestra más fuertemente impresionado por el poder del mal que los evangelistas. Directa y personalmente le alcanza el mal en las enemistades y persecuciones que experimenta por parte de los judíos. Por esto pide a la comunidad que rece «para

que nos veamos libres de los hombres malos y perversos» (2Tes 3,2). La comunidad por su parte también se ve expuesta a las persecuciones y a la injusticia y es advertida a no pagar mal por mal, sino más bien, en cuanto esté en sus manos, a vivir en paz con todos y a obrar el bien a todos (Rom 12,17s; 1Tes 5,15; cf. 1Pe 3,9). Esta conducta presupone el amor que aborrece el «mal» (Rom 12,9) y no lo mete en cuenta (1Cor 13,5).

Sin embargo el mal también puede significar la discordia y división en la comunidad (Rom 16,19), la irreflexión pueril que se contrapone a la comprensión madura (1Cor 14,20). En la disputa del Apóstol acerca de un escándalo acaecido en Corinto, el malo es el incestuoso en la comunidad (1Cor 5,13) y en correspondencia, cuando se trata de la «maldad y vileza» que la comunidad de culto del nuevo testamento tiene que apartar de sí, se piensa en primer lugar en la fornicación (5,8). En 2Tes 3,3, el mal, del cual la fidelidad del Señor va a preservar a la comunidad, es el abandono de la fe.

El mal no puede tener ningún puesto en la comunidad cristiana, porque pertenece fundamentalmente al ámbito del paganismo. Para Pablo, el mal se manifiesta sobre todo en la manera desenfrenada de vivir de los paganos, es decir, en el culto de los ídolos, en la injusticia, codicia, envidia, riña, homicidio, calumnia, falta de respeto a los padres, homosexualidad (Rom 1,23-31). También los cristianos procedentes del paganismo sólo cometieron «malas obras» antes de su conversión (Col 1,21). Cuando Pablo concluye el catálogo de pecados de los paganos, hombres «repletos de toda maldad», calificándolos de «sin amor y sin misericordia» (Rom 1,30s), indica lo que para él constituye la esencia última del mal: La falta de amor y de misericordia.

Con todo para Pablo la esencia del pecado no se agota en esta mala conducta moral. Llama la atención, el hecho de que Pablo la mayoría de las veces habla del pecado en singular y parece precisamente entenderlo como poder personal. En todo caso para él el pecado es mucho más que la suma de pecados aislados. Con Adán entró el pecado en el mundo y obtuvo el dominio sobre él (Rom 5,12-21). El hombre ha sido «vendido al poder del pecado» (Rom 7,14) y ni las buenas obras de los paganos, ni

el devoto cumplimiento de la ley de los judíos son capaces de romper su dominio.

La alusión al pecado original de Adán pone en claro por una parte en qué consiste el pecado, según lo entiende Pablo: en la afirmación de la propia voluntad frente a Dios, por no decir, en la enemistad contra Dios (Rom 5,10; 8,7). Por otra parte, de aquí se deduce que, para Pablo, el pecado no es consecuencia alguna, es decir, no se puede atribuir a Satán, por ejemplo, o a otro poder, sino que tiene su fundamento en sí mismo. La esencia del hombre se manifiesta en la contradicción que el hombre halla en sí mismo, esto es, la de querer el bien y obrar el mal (Rom 7,15). La caída bajo el poder del pecado llega incluso tan lejos que Pablo puede decir:

> Ya no soy yo quien obra el mal, sino el pecado que vive en mí (Rom 7-17).

Aun cuando con la razón sirva a la ley de Dios, con la «carne», que aquí significa la suma de la contradicción con Dios, sirve a la ley del pecado (7,25b), está entregado a la muerte.

Pecado: falta, transgresión, desprecio de la ley, deuda

Lo que en las últimas páginas se tradujo por «pecado», en los textos griegos no responde a un solo concepto. Como los autores del Antiguo Testamento, también los autores del Nuevo Testamento tenían a su disposición varios términos para ello.

En el Nuevo Testamento, la palabra clásica para designar pecado es ἁμαρτία[10], que, igual que la palabra hebrea *ḥaṭṭa't* en su origen significaba el no dar en el blanco. Además de ésta, el Nuevo Testamento conoce otras denominaciones como παράπτωμα (falta, transgresión), ὀφείλημα (deuda), ἀνομία (desprecio de la ley), ἀδικία (injusticia). Como los términos hebreos, también los griegos designan distintos matices de una conducta pecaminosa o de un mal obrar, aun cuando en la mayoría de los casos éste se dirija contra Dios lo que justifica del todo la traducción de «pe-

cado». En Mateo (6,12), la quinta petición del padrenuestro dice: «Perdónanos nuestras deudas» (ὀφειλήματα), en Lucas (11,4): «Perdónanos nuestros pecados» (ἁμαρτίας). Sobre todo παράπτωμα (las más de las veces en plural) designa casi siempre una falta contra Dios, lo que no excluye que alguna vez el concepto se use para designar también un pecado contra los hombres, por ejemplo, Mt 6,14:

Si perdonáis a los hombres sus pecados...

Hay que tener en cuenta que todos los conceptos mencionados tenían un lugar determinado en la literatura griega profana, donde no servían para designar pecados contra algún dios; para ello el griego tenía vocábulos propios. Es a partir de los autores del Nuevo Testamento que aparecen en un contexto teológico y experimentan una agudización en sentido religioso. Así, por ejemplo, ἀδικία originalmente uno de los conceptos centrales de la polis griega y de la jurisprudencia griega, Pablo lo entiende como injusticia ante Dios (2Cor 12,13) y el autor de la Primera Carta de Juan lo define expresamente como «pecado» (ἁμαρτία; 5,17). Y cuando el evangelio de Juan habla del antagonismo entre verdad e injusticia, que se excluyen mutuamente (semejantemente Rom 1,18: la injusticia enemiga de la verdad), sólo se comprende a partir de la verdad divina a la que se refiere toda conducta pecaminosa de los hombres.

Un significado especial tiene la ἀνομία en el evangelio de Mateo escrito para cristianos procedentes del judaísmo, el único de los evangelios que usa el término [11]. Significa el pecado en su oposición a la voluntad de Dios revelada en la Tora (en griego νόμος). Por otra parte, precisamente Mateo entiende el pecado en sentido totalmente veterotestamentario como relación de deuda que se puede ajustar o que obliga incluso a la reparación. La elección de la palabra ὀφειλήματα (deudas) en la quinta petición del padrenuestro indica esta orientación y su ilustración más gráfica está en la parábola del rey generoso y del siervo despiadado (Mt 18,23-35).

Los dos conceptos πονηρία y κακία, en cambio, designan más

bien la maldad (moral) de cualquier especie, sobre todo cuando uno de los dos o los dos juntos aparecen en los llamados catálogos de vicios junto con vicios concretos como envidia, vanidad, adulterio y otros semejantes (Rom 1,29; 1Cor 5,8). Pero nunca obtienen la fuerza que tiene ἁμαρτία, el concepto central para pecado, que en Juan se opone al estado fundamental del hombre de la verdad (9,41; 15,24), que en Pablo casi siempre aparece personificado [12] y que en la carta a los Hebreos sale como poder que seduce al hombre a apostatar de Dios (3,13).

De todas maneras, también se puede decir del pecado lo que comprobamos acerca del mal: El Nuevo Testamento no se detiene a dar una descripción del pecado y mucho menos a formular su definición. Ocasionalmente se apropiaron los autores neotestamentarios del lenguaje usual judío. Cuando Jesús declara que ahora va a ser entregado en manos de los pecadores (Ml 14,41 par), esto no quiere afirmar nada sobre la condición pecaminosa personal de los soldados romanos. La palabra designa simplemente a los romanos. Por ser paganos, según el lenguaje judío, son también pecadores. Nos encontramos con otra locución fijada por el uso cuando decimos de un tirón «publicanos y pecadores» Mc 2,15s par; Mt 11,19; Lc 15,1), porque en el contexto social de Jesús los publicanos se tenían por estafadores profesionales. Aquí está precisamente el prejuicio social que Jesús quiere abolir con su conducta.

Es cierto que Jesús, según el testimonio de los sinópticos, varias veces y de distintas maneras, se definió respecto al pecado, sobre todo en las parábolas. En la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) es pecado la justificación de sí mismo y la presunción, en la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14 =Lc 15,3-7) es el apartarse del camino, en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) es el abandono de la casa paterna. No obstante, el pecado no cuenta entre los temas centrales de los evangelios.

Cuán poco se ocupan del pecado los evangelios más antiguos queda confirmado por el hecho de que las palabras «pecado» y «pecar» aparecen en ellos raras veces [13]. Mucho más que por el pecado, los evangelistas se interesan por su perdón y superación.

La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) muestra de forma impresionante la disposición ilimitada de Dios a perdonar.

Por esto es más sorprendente que los evangelios hablen de un pecado para el cual no hay perdón: la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,29 = Mt 12,31). Con ello se significa el desprecio consciente de la revelación ofrecida por Jesús, por el que el pecador se excluye a sí mismo de la salvación. Por más que Dios perdonando salga al encuentro del pecador arrepentido, cuando el hombre con dureza, orgullo y presunción se aparta de él, pone el hombre mismo el límite al perdón divino. En este sentido entiende el pecado, sobre todo el evangelio de Juan escrito algo más tarde: como incredulidad que conduce al hombre a la región de la muerte. Es lo que quiere decir Jesús cuando amenaza a los judíos:

> Moriréis en vuestros pecados (Jn 8,21).

II

¿DE DÓNDE VIENE EL MAL?

Si abordamos la cuestión del origen del mal según la explicación de la Biblia empezando por el Antiguo Testamento, haremos un descubrimiento sorprendente, incluso espantoso. Repetidas veces tropezamos con la afirmación de que Yahveh mismo ocasiona el mal, atrae al hombre hacia el pecado causando en él ceguera y obstinación. Esto es más asombroso si se tiene en cuenta que Israel, desde su tiempo más antiguo hasta el día de hoy ha perseverado en su fe firme en la singularidad, unicidad y santidad de su Dios.

> Yhaveh es nuestro Dios. Yahveh es único (Dt 6,4).

éste es, en una palabra, el credo de Israel. Nunca se le ocurrió a Israel, como era corriente en la antigüedad, atribuir a Dios una esposa, un hijo o una hija que le completaran o contrastaran con él. Por esto no podía haber ningún antidiós que fuera responsable del mal. Más bien Yahveh era de tal manera único, que también él era el causante de las tinieblas y mal en el mundo, que él también podía alzarse contra el hombre.

Son innumerables los pasajes en los que Yahveh causa a los hombres miedo y terror, que intenta aniquilarlos con catástrofes, pestes y hambre, que los implica en guerras y los abandona a su perdición. Los rasgos de Yahveh atormentando con todos los medios imaginables al inocente Job son casi satánicos (Job 1s). Yah-

veh envía a Saúl un demonio malvado (1Sam 16,14s) que no sólo le arroja a un estado de melancolía, sino también a unos celos enfermizos que hacen que llegue a levantar la lanza contra David para incarlo en la pared (18,10s). También Yahveh envía un espíritu malo entre Abimélek y Sikem para que siembre enemistad entre los dos (Jue 9,23). Yahveh hace que los hijos rebeldes de Elí no oigan las amonestaciones de su padre (1Sam 2,25). La obstinación de Roboam obedece a un decreto de Yahveh (1Re 12,24). Yahveh hasta provoca al pecado haciendo que David organice un censo, según el parecer de los israelitas, un pecado grave de presunción (2Sam 24). Embauca a los profetas de Ajab metiendo en su boca un espíritu de mentira para precipitar al rey a la perdición (1Re 22,19-23); hasta manda matar (Jos 8,2 y passim) y echar maldiciones (Dt 27,13). ¡Un Dios fatídico, insidioso, arbitrario! No sin motivo alguien habló de lo «demoníaco» en Yahveh [1].

Debemos preguntarnos cómo Israel pudo llegar a una tal representación de un Dios ambivalente y si hay algo que lo explique. Tres ejemplos servirán para aclararlo.

«No te dejaré hasta que me hayas bendecido»

Se trata ahora de la extraña historia de la pelea nocturna del patriarca Jacob junto al Yabboq (Gén 32,22-32) [2]. Al regreso del extranjero a la patria, camino de su hermano Esaú, llega Jacob al río fronterizo Yabboq. Aquí planta su campamento para pasar la noche. Hizo que mujeres, esclavas e hijos vadearan el río, él, en cambio, se quedó solo a la otra parte. Entonces alguien le atacó de improviso. Los dos lucharon. Cuando el extranjero ve que no puede vencer a Jacob, le hiere en la cadera dislocándole la articulación del muslo. Finalmente pide a Jacob que le suelte porque la aurora ya despunta. Pero Jacob no cede. Hasta le pone una condición:

> No te dejaré hasta que me hayas bendecido.

El extranjero accede, pero Jacob tiene que decirle primero su nombre. Bendecido pero cojeando abandòna Jacob el lugar del combate. Le da el nombre de Penuel, «rostro de Dios», «pues», dice, «he visto a Dios cara a cara y me quedé con vida».

Qué clase de Dios es éste, que en noche tenebrosa asalta a un hombre, durante horas pelea con él —nadie sabe por qué— y luego desaparece, no sin que antes los dos hayan pagado su tributo: Al extranjero se le arranca la bendición, a pago de esto, Jacob se queda marcado.

No hay duda alguna de que el extranjero de la narración bíblica es el mismo Dios. La escena marca un hito en la vida de Jacob. Muchas cosas deja Jacob en pos de sí: fraude, mentira, astucia, cobardía, maldición e intriga, sin embargo siempre salió vencedor. Pero ahora ya no se las tiene que ver con hombres, sino con Dios. Y la experiencia que Jacob hace con Dios es la de vida y muerte. Después de haberse hecho culpable de tantas cosas, Jacob merecía la muerte. Dios intenta abatir a Jacob y planea la agresión. Sólo después del hecho comprende Jacob lo que ha pasado en realidad: Dios no le ha aniquilado, sino que le ha bendecido. Dios le ha mostrado de una manera palpable lo que le correspondía: la muerte. En vez de ello le ha regalado salvación y vida.

Para la idea que los antiguos israelitas tenían de Dios, no es nada desacostumbrado que Yahveh cambie de propósito, que se «arrepienta» de un hecho, que realice sus planes paso a paso. Hay todavía otra explicación que aclara la conducta extraña del extranjero: el modelo literario utilizado por el narrador israelita [3]. Se trata de una tradición cultual muy antigua que quería explicar el nombre del santuario de Penuel. Éste estaba situado en la cercanía de un acantilado gigantesco que se elevaba como un rostro sobre el barranco del Yabboq. Una vez, en este lugar —así se contaba—, alguien tuvo que sostener una lucha con un ser celestial, y, contra lo que se podía esperar, se quedó con vida. Que en la leyenda no se trataba del Dios Yahveh, sino de un demonio indeterminado, se puede observar todavía en el texto bíblico. La indicación de que el extranjero cae en apuros cuando despunta la aurora, permite concluir que se trataría de un fantasma

nocturno para el que la luz del día significa final. Y el golpe en la cadera que deja a Jacob imposibilitado para la lucha parece indicar un hechizo mágico.

Cuando los israelitas se apropiaron esta antigua tradición popular y la relacionaron con la historia de su patriarca, quedaron residuos de un par de motivos originales. Pero el monstruo primitivo y brutal se convirtió en un «Yahveh demoníaco». Nadie tomaba ocasión de escándalo en esto de que la imagen de Yahveh también estuviera integrada por rasgos negativos. Lo decisivo era únicamente la afirmación teológica que se haría a través de esta historia: que Jacob, merecedor de la muerte por su culpa y pecado, fue perdonado por Dios y elegido a ser portador de una promesa. De esta forma, el contenido de aquella tradición típica en la cual un hombre, agredido por un demonio, en la lucha sonsaca a éste un secreto, fue teológicamente reinterpretado en el sentido de la religión de Yahveh: el juicio de Dios no excluye su bendición y su acto salvífico.

«Eres para mí un esposo de sangre»

La imagen de Yahveh en la misteriosa historia del esposo de sangre (Éx 4,24-26)[4] también contiene rasgos demoníacos. Por orden de Yahveh, Moisés con su familia deja Madián, donde havía vivido en casa de su suegro, y se dirige a Egipto para libertar a los israelitas de las manos del faraón. Por el camino, Yahveh le asalta de noche y quiere matarle. Sipporá, su mujer, coge una piedra afilada, le corta el prepucio a su hijo, unta con la sangre el miembro de su esposo y dice:

> Eres para mí un esposo de sangre.

A lo que Yahveh deja en paz a Moisés.

Este episodio es un cuerpo extraño en el decurso del relato bíblico sobre la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. A pesar de que muchos exegetas han emprendido la tarea de buscar una explicación al texto, no se encontró ninguna solución

clara y convincente. En nuestro contexto, merece la atención que Yahveh, nuevamente por la noche, asalte a uno de sus elegidos para matarle, que Yahveh aparezca como enemigo, como incomprensible amenaza existencial y acometa precisamente al que ha escogido para llevar a término su plan de salvación. Con toda probabilidad cabe destacar aquí también la intención religiosa del narrador: la costumbre de la circuncisión de los niños debía introducirse y legitimarse. Por lo visto, hasta entonces sólo era usual que se circuncidaran los ya adultos. Pero uno se pregunta de nuevo, ¿por qué tenía que suceder esto así imponiéndose Yahveh contra una costumbre humana con amenazas y avasallamiento?

También aquí el narrador israelita utilizó una fuente antigua. Ésta trataría de un demonio del desierto que amenazó a un hombre que había penetrado en su territorio reservado y no le dejó partir sin antes haber pagado tributo. El autor bíblico conservó este motivo y lo reinterpretó en vistas a Yahveh y la circuncisión. Desde ahora, esta breve historia pondría en claro, más encarecidamente que una ley, que la circuncisión de los niños en Israel era algo absolutamente necesario y vital. Yahveh mismo la exigía bajo pena de muerte. Nuevamente el narrador no tuvo escrúpulos de prestar a Yahveh los rasgos de un demonio, si con ello podía conseguir poner en claro la seriedad y gravedad del mandamiento. Este encuentro también acaece en un punto crucial. Moisés teme ante la tarea que Yahveh le ha encomendado. Se encuentra en una situación límite entre una existencia apacible de pastor y la gran responsabilidad de tener que conducir a su pueblo a la libertad. En este momento, Yahveh manifiesta su voluntad que, de acuerdo con el pensamiento mágico, se corrobora con sangre.

«Endurece el corazón de este pueblo»

Del todo distinta pero no menos extraña es la actitud que Yahveh manifiesta en la vocación del profeta Isaías (Is 6) [5]. En un espectáculo grandioso, Isaías ve a Yahveh sentado en un alto trono; la orla de sus vestidos llenan el palacio, serafines le rodean y aclaman el trisagio. En medio de esta atmósfera de excelsitud,

Isaías se siente aniquilado. Comprende que hasta ahora tuvo una idea inexacta de Yahveh y que habló de él de forma inconveniente. Entonces se le acerca uno de los serafines y le purifica sus labios con una piedra ardiente. Ahora está preparado Isaías para la misión que Yahveh le confía:

Endurece el corazón de este pueblo,
haz sordos sus oídos y ciegos sus ojos,
para que no vea con sus ojos
y con sus oídos no oiga,
para que su corazón no se vuelva razonable
y se salve de nuevo (6,10).

¡Qué encargo para un profeta! Aquí parece que se pone el mundo al revés. ¿Acaso no es lo propio de un profeta llamar a la conversión, prevenir, amonestar, sacar el mejor partido de una situación extraviada, infundir esperanza y consuelo? Esta vez el profeta tiene que hacer a sus oyentes sordos y ciegos, irrazonables y duros de corazón, de manera que se vuelvan insalvables y pierdan definitivamente la oportunidad de la salvación de Dios.

Se ha intentado entender estas palabras como un desahogo del profeta de experiencias posteriores; en el decurso de su predicación, Isaías habría llegado a una decepción tan profunda que ulteriormente habría interpretado su fracaso como disposición de Dios. Pero esta interpretación biográfico-psicológica no puede satisfacer, tanto más cuanto que también otras veces en el Antiguo Testamento el endurecimiento es representado como acción de Dios y no como consecuencia de una conducta humana (1Re 22, 19-22; Éx 10,1; Is 29,10). Pero, ¿cómo puede un mismo Dios escogerse un pueblo, rodearlo de cuidado y amor, salvarle de las situaciones más graves, para después dejarle caer y hasta exhortar a su repulsa? ¿Se puede imaginar que una predicación sea perversa?

Ahora se ha de tener en cuenta que la situación en la que Isaías recibe el mandato del endurecimiento tiene sus antecedentes. Israel de suyo ya no estaba en condiciones de poder convertirse a Yahveh. Precisamente porque Israel se había vuelto insensato, fue preciso que Isaías predicara la catástrofe. Ésta fue in-

terpretada por el pueblo como provocación y esto condicionó el endurecimiento. Es decir que Israel ya se había colocado en situación de juicio antes de que Isaías le empujara al callejón sin salida. En la historia llena de vicisitudes entre Yahveh y su pueblo, el endurecimiento era realmente la escalación más alta y radical que Yahveh podía ordenar. Yahveh quería la ruina de su pueblo lo más rápido posible, lo más total posible. Pero también aquí parece que la ruina no va a ser lo último. La pregunta de Isaías: «¿Hasta cuándo?», permite la esperanza. Dios quiere el juicio, no el fin. Por esto va a crear vida de la muerte y salvación de la ruina. Esta generación será ciertamente rechazada, pero a otra venidera concederá Dios la gracia del comenzar de nuevo. En último término, el endurecimiento no será más que un elemento en la acción salvadora de Dios para con su pueblo[6].

Por lo demás, en Pablo se encuentra una idea semejante. Ante el dilema de cómo se explica que los judíos no encuentren lo que conduce a la salvación, responde:

> Por tanto, él (Dios) se compadece del que quiere y deja endurecido al que quiere (Rom 9,18).

Hasta el cristianismo tiene que soportar en su conciencia religiosa esta paradoja en Dios. El sentido trágico de la vida no se resuelve en el acuerdo, sino que permanece —¡en Dios!—.

Por lo que se refiere al Antiguo Testamento hay que advertir todavía que lo demoníaco en Yahveh no se limita únicamente a la etapa primitiva de la fe en Yahveh. Como se ha visto en el ejemplo de Isaías, en los profetas de los siglos VIII y VII, era esto un rasgo esencial determinante. Igual que el Júpiter del tiempo arcaico aparece como autor del bien y del mal, también los israelitas no tenían inconveniente en recibir de la mano de su Dios lo obscuro, lo monstruoso, toda clase de calamidades. Ello no representaba ninguna disminución de su santidad o divinidad, como tampoco los escritores bíblicos temían equívocos al servirse de conceptos originarios de antiguos demonios del desierto para su propia predicación profética. La cuestión formulada por críticos posteriores sobre si no tiene que ser necesariamente malo todo

ser que cause el mal, para ellos no tenía todavía importancia ninguna. Incluían en Yahveh todas las fuerzas operativas de la vida: las obscuras y las luminosas, las que angustiaban y las que hacían feliz, las que amenazaban y las que salvaban. Él era el primer fundamento, la única causalidad de su vida. ¡Cómo hubiese podido expresarse más amplia y totalmente la soberanía de Dios sobre vida y muerte!

Sin embargo, la idea de un Yahveh autor del mal, no impedía a los israelitas que al mismo tiempo creyeran firmemente en su voluntad de salvación. Por todas las capas literarias del Antiguo Testamento atraviesa el convencimiento, siempre nuevamente formulado, de que Yahveh es bueno, que él creó bien el mundo y a los hombres y puso a su disposición las mejores condiciones de vida, que él salvó Israel de la esclavitud de Egipto y que se acordará de su salvación hasta el futuro más lejano. No es culpa de Yahveh, si su propósito de salvación se ve siempre de nuevo desbaratado e impedido. Son los mismos hombres los que forjan su propia desgracia.

«Seréis como Dios»

Sin embargo, los textos en los cuales el mal moral se atribuye a los hombres, son más numerosos que las afirmaciones de que Dios es causa de las malas acciones de los hombres[7]. Ya encontramos este punto de vista en la primera página de la Biblia, en el conocido relato del pecado original (Gén 2,4b-3,24), que la crítica bíblica —igual que el relato de la lucha de Jacob junto al Yabbok— atribuye a la obra literaria más antigua del Antiguo Testamento, a la fuente yahvista. Dios ordena al hombre:

> De todos los árboles del jardín puedes comer como desees,
> sólo del árbol del conocimiento del bien y del mal,
> de éste no puedes comer (2,16s).

¿Cómo se entiende esto que Dios, inmediatamente después de haber creado al hombre a su imagen y de haberlo hecho su com-

pañero, le agobia con una prohibición y, además de esto, una prohibición cuya transgresión se paga con la muerte (v. 17)? Uno debe guardarse de preguntar por los motivos de la prohibición divina, como si con ello Dios hubiese perseguido determinadas intenciones acaso pedagógicas. Lo único decisivo es más bien que ya en la primera página de la Biblia se exprese lo que más tarde se repetirá con más frecuencia [8]: El don de Dios va acoplado a un mandamiento y el hombre debe observar este mandamiento, si es que no quiere «morir», sino «vivir». En el mismo principio, por tanto, se propone al hombre la cuestión de la obediencia; en ella y no acaso en una existencia «paradisíaca» está el sentido de la estancia del primer hombre en el jardín del edén. La obediencia a su vez presupone la decisión libre del hombre, de modo que para el narrador se daba la posibilidad de derivar el origen del mal de la libertad humana. Sólo en el caso de que el hombre respete el orden divino, puede tener éxito su vida. Por esto el judaísmo de todos los tiempos consideró la Tora, la revelación de la voluntad de Dios, como el don más grande y el bien supremo.

Ahora bien, el hombre tiene un deseo innato a tener más de lo que tiene y de lo que le corresponde. Este impulso que conduce al hombre a siempre nuevas aventuras, trabajos y conocimientos, es su fatalidad cuando le induce a sobrepasar sus límites.

> La mujer vio que el árbol era bueno para comer
> y que era un deleite para los ojos
> y apetecible para volverse inteligente (3,6).

El árbol no tiene nada de «malo» en sí. Es bonito, sano y despierta el apetito como todos los otros árboles del jardín. Éstos son también «apetecibles» y despiertan la alegría natural de lo bello y bueno. El árbol no es peligroso por su aspecto y condición, sino porque es un árbol prohibido. Aquí, el narrador israelita muestra ser un buen psicólogo: Los frutos de este árbol son tan atractivos no porque sean distintos o mejores, sino porque están prohibidos. Toda prohibición despierta en el hombre la impresión de que algo se le retiene.

En este caso se trata del «conocimiento del bien y del mal». En el lenguaje del Antiguo Testamento, el par de conceptos no denota tanto dos cualidades morales opuestas; más bien denota una totalidad. (En el pensamiento arcaico es típica la forma de expresión polar.) El texto se podría traducir por «todo», si bien resultaría extremadamente pálido. Según esto, lo que el árbol prohibido promete es el conocimiento de todo y con ello la igualdad con Dios. A Eva el árbol le parece apetecible precisamente por este motivo, «para volverse inteligente» (3,6). Aquí se ha de entender la inteligencia en un sentido muy práctico: como capacidad del hombre de conseguir felicidad y éxito. La alusión de la mujer a la prohibición de Dios, que se expresa antes (3,3), muestra que ella es consciente de los límites impuestos al hombre. Es fácil de entender que el éxito que promete el fruto prohibido Eva lo vea en el salto de estos límites. Mientras que la transgresión del límite de la insolencia contra Dios sucede, en general, de forma inconsciente, en la historia del pecado original, el hombre se sobrepone a un mandamiento (o prohibición) promulgado por Dios con pleno conocimiento. Aquí está precisamente su conflicto: Estando subordinado a la voluntad de Dios, el hombre desprecia sus propósitos y se vuelve pecador.

La gráfica descripción circunstanciada de la narración no puede paliar esta disposición esencial del hombre. A pesar del intento de cargar la mala acción sobre la serpiente («La serpiente me ha seducido»), sobre el compañero («La mujer me dio del árbol») y hasta indirectamente sobre Dios («La mujer que me has dado»), se queda el hombre ante Dios como responsable inmediato y total. A él le fue dado el mandamiento, de él se toman declaraciones, a él, como a su mujer, afecta el castigo sin limitaciones. Sólo en apariencia se puede hacer a la serpiente responsable de toda la catástrofe[9]. Es verdad que el narrador le señala la función de seductora por su astucia, pero subraya al mismo tiempo que ella, como todos los seres vivientes, fue creada por Dios. El proceso de la tentación que se desarrolla en el interior del hombre, se proyecta hacia fuera en el diálogo con la serpiente. Ésta personifica al adversario del corazón humano.

Todavía otro detalle aclara la narración del pecado original.

Una vez el hombre ha aceptado el mal, no es él solo quien ha cambiado de situación. El pecado contagia, pasa a otros.

Ella tomó el fruto y comió
y también dio a su esposo, junto a ella,
y él comió (3,6).

Compañeros de vida, ahora se han vuelto también compañeros en el pecado.

No sin motivo el pecado es el primer hecho del hombre que la Biblia nos comunica. El pecado forma parte de su esencia. Entre los comentaristas domina hoy unanimidad en pensar que la narración del pecado original del Génesis no trata del primer pecado histórico del primer hombre histórico, sino simplemente del hombre como Dios lo concibió: con una considerable inclinación al mal. Colocado ante la tentación, peca con una probabilidad que raya en la seguridad. Aquí está precisamente su necesidad de salvación.

«El pecado acecha ante la puerta»

Así no es extraño que la historia de Dios con su pueblo está marcada por la desobediencia del hombre, a la que Dios reacciona con el castigo, pero también con renovado perdón y con nuevas promesas de salvación. Comienza con el fratricidio de Caín (Gén 4,1-16), el pecado más grave que conocieron los semitas. Con consecuencia horripilante describe el narrador bíblico la amenaza mortal que pesa sobre el hombre expulsado del paraíso: El hombre se vuelve fratricida. Aquí también estaría fuera de lugar querer interpretar la historia a partir de la psicología. No se nos dice por qué Yahveh rechaza el sacrificio de Caín, ni tampoco el narrador nos lo presenta de antemano como a un hombre malo. La diferencia entre Abel el pastor y Caín el agricultor, según la intención narrativa de la historia, no puede entenderse como diferencia de mérito. Así como en la historia del pecado original Dios promulga la prohibición sin dar motivos, aquí también es

lo suficientemente libre para aceptar un sacrificio y rechazar el otro. La reacción de Caín está motivada, pero no justificada. El cambio que se produce en Caín lo resume el narrador con dos rasgos concisos:

> Entonces Caín se irritó mucho y su rostro se abatió (4,5).

Expresión gráfica del poder que el mal ya había ganado en él. Pero, como en la historia del pecado original, para el narrador es más importante la objetivación del pecado en la forma de un animal (o demonio)[10] que la motivación psicológica del hecho:

> Pero si tú no eres bueno,
> el pecado acecha ante la puerta,
> y tiene deseos de ti (v. 7).

Si se entiende la puerta, no como «puerta del corazón» —el texto no da lugar a pensarlo—, sino la puerta de la casa que separa el recinto interior seguro del peligro exterior, entonces la intención narrativa de la comparación se ha de ver ciertamente en ilustrar el corto camino que hay entre el pensamiento y la acción consumada. De todas formas, el pecado en la narración del fratricidio de Caín no es considerado —al menos primariamente— como impulso interno del hombre, sino como poder agresivo que está fuera del hombre. El hombre se encuentra abandonado a este poder, tan pronto como se ha desdicho de la obediencia de Dios.

Dios trueca el mal en bien

Según el relato del Génesis, Caín es el primer eslabón de una larga cadena de injusticia humana y de culpa humana que conduce finalmente al castigo del diluvio. Yahveh hace constar categóricamente que «la maldad del hombre sobre la tierra es grande y todos los pensamientos de su corazón siempre se inclinan hacia el mal» (Gén 6,5), que «la tierra está llena de violencia por su culpa (de los hombres)» (Gén 6,13). Con todo parece que des-

pués de la catástrofe a Dios le sabe mal; asegura que no infligirá nunca más un castigo semejante a los hombres; incluso llega a disculpar el lamentable fallo de los hombres:

Por cierto, el pensamiento del corazón del hombre es malo desde su juventud (Gén 8,21).

Este pesimismo es característico en la obra del yahvista que en tiempo de Salomón, incluso en la corte y en la persona del rey, tenía que presenciar muchos ejemplos de debilidad moral. Sólo muestra optimismo en la firmeza en asirse al plan salvífico de Dios, aun cuando éste se ve siempre desbaratado de nuevo por la mala conducta del hombre.

Esta idea de la debilidad del corazón humano continúa a través de todo el Antiguo Testamento. La edificación de la torre de Babel, Sodoma y Gomorra, la expulsión de Hagar, el fraude de Jacob son hitos importantes en el transcurso de la historia de los patriarcas. La culpa que pesaba sobre Jacob, también pesa sobre sus hijos, como muestra la conocida historia de José (Gén 37 y 39-50).

Ciertamente la narración de la sabiduría de José destaca sus cualidades de caudillo y su elección con colores magníficos. Pero también es cierto que, junto al proceder imprudente de Jacob, es el mismo José quien con su comportamiento arrogante y poco discreto, despierta envidia y celos en sus hermanos. Con ello aporta su propia contribución a que Dios tenga que demorar la realización de los grandes planes que tiene para él. La historia de Jacob y de José aparece así como una concatenación fatal de culpas y sufrimientos que no abarca toda la humanidad como la historia que cuenta desde los orígenes hasta el diluvio, sino sólo los límites de una familia, pero que es, sin embargo, un capítulo importante en la historia de la acción salvadora de Dios. Así como Jacob engañó a su padre y quitó de en medio a su hermano, así es engañado por sus hijos y se elimina a su preferido. Pero también la historia de José incluye lo incomprensible: Dios puede trocar el mal en salvación. Al final de la historia, el niño mimado del padre se ha acendrado hasta convertirse en mimado

de Dios, también los hermanos, de improviso, toman en consideración los sentimientos del padre, y en la prueba, a que José les somete, están dispuestos a sacrificarse unos por otros. El final de las palabras que dice José interpretan el sentido de toda la historia y la resumen:

Pensasteis hacerme mal,
pero Dios lo trocó en bien (50,20).

«Han abandonado a Yahveh»

Traducido a las vicisitudes históricas entre lucha y exterminio en las que estaba enmarañado el pequeño pueblo de Israel, esta frase vale para los libros históricos y proféticos del Antiguo Testamento. Los grandes sucesos y disturbios políticos del conjunto de las naciones de aquel tiempo no se interpretan en estos libros como destino o casualidad, sino como acción de Dios con la que responde a las obras buenas o malas de su pueblo.

La derrota de Jerusalén en el año 701 a.C. es para Isaías ocasión de violentos reproches contra su pueblo (1,4-9). El país es devastado, las ciudades de Judá incendiadas. Aun cuando Jerusalén permanece en pie, la situación es angustiosa y desesperada. Pero el pueblo todavía no quiere reconocer la magnitud de la catástrofe y menos está dispuesto a aceptar la causa. Ésta la ve Isaías en un profundo estacionamiento en la culpa. «Nación pecadora, pueblo cargado de culpas, familia de criminales», llama sin compasión a sus conciudadanos. Esto no es simplemente una tautología retórica o poética. La colocación de las palabras pecado *(ḥaṭṭā't)* y culpa *('āvōn)*, una al lado de la otra, no deja lugar a dudas que aquí se quiere significar todo el complejo de la conducta pecaminosa en su aspecto objetivo y subjetivo. En qué consiste ésta, lo dice Isaías con toda claridad:

Han abandonado a Yahveh,
despreciado al Santo de Israel (v. 4b).

Con la expresión «abandonar a Yahveh», aquí no se quiere decir, como sucede con frecuencia en los profetas, la apostasía de Yahveh en forma de culto idolátrico, sino el desnegamiento de la obediencia: más exacto: la negativa a acomodarse al orden puesto por Dios. Para ello sería preciso «conocimiento» y «comprensión» y esto es justamente lo que el pueblo no tiene, hundiéndolo más bajo que las bestias, pues el buey conoce a su amo y el asno el pesebre de su señor (v. 3). Esta alusión a las leyes de la naturaleza y la comparación con una enfermedad maligna —ya no hay miembro sano en el cuerpo (v. 5s)— ponen en evidencia que no se trata de un acto aislado, sino de una afirmación antropológica fundamental en el contexto de la historia de la salvación: Así es Israel, así es el hombre: un pecador. A pesar de todo el esfuerzo que Dios hace con él, él está metido allá, lleno de rebeldía y rechazo, lleno de infidelidad y tiranía, lleno de altivez y presunción (cf. 2,6-8; 3,8s y passim).

También los libros de los Reyes (finales del siglo VI a.C.) ven la causa de la ruina inevitable única y exclusivamente en la siempre creciente infidelidad y culpa. 2Re 17,7-23 es una reflexión histórico-teológica sobre el problema de cómo se llegó a la caída de Samaría y con ello a la deportación y ruina del reino del Norte:

> porque Israel había pecado contra Yahveh, su Dios (v. 7).

Después de esta constatación de conjunto, se detalla en qué consistían los pecados: Los hombres se habían vuelto hacia otras leyes, otras costumbres, otros dioses. Esto significaba infidelidad, rechazo de la alianza con Yahveh a lo largo de generaciones. Todas las amonestaciones de videntes y profetas, que Yahveh les mandaba sin interrupción, no daban ningún fruto:

> No escuchaban, sino que eran tercos (v. 14).

Sin embargo, según la llamada teología deutoronomista que marca los libros de los Reyes, no debe hacerse al pueblo primer responsable de la apostasía de Yahveh. La decisión recae más bien sobre el corazón de los reyes. Cada rey, al ser presentado,

incluso antes de la enumeración de sus hazañas, recibe un dictamen teológico:

... e hizo lo que era bueno (malo) a los ojos de Yahveh.

La calamidad ya empieza con Salomón. Él había suplicado después de la consagración del templo la asistencia divina y había amonestado al pueblo: «Que vuestro corazón pertenezca del todo a Yahveh, nuestro Dios» (1Re 8,61). Más tarde el analista tiene que relatar de él:

Cuando Salomón era viejo, sus mujeres lo sedujeron para que sirviera a otros dioses y su corazón ya no fue todo entero para Yahveh (1Re 11.4)[11].

El rey tenía que orientar su vida personal y su actividad política según los mandamientos de Dios. Era el responsable en la conservación de la pureza de fe y costumbres y debía velar sobre la fidelidad de su pueblo a Yahveh. Si no lo hacía, se hacía culpable, no para su persona, sino para todo su pueblo. Por esto se dirigían los profetas con sus mensajes de salvación y de calamidades a los monarcas reinantes. También por esto el historiador podía inculpar al rey de haber inducido al pueblo al pecado[12]. En el corazón del rey se decide el destino de Israel, su salvación o su ruina[13]. Y como todos los reyes, con pocas excepciones, siguieron el ejemplo de Salomón, el pecado se amontonó en el pueblo a lo largo de generaciones.

La obra histórica escrita unos 250 años más tarde, que en la Biblia trae el nombre de Crónica, caracteriza de una manera semejante, pero más radical, la maldad y el pecado de los hombres:

Todos los príncipes de Judá y los sacerdotes y el pueblo cometieron iniquidad sobre iniquidad imitando todas las abominaciones de los paganos y profanaron la casa de Yahveh, que él había santificado en Jerusalén. Es cierto que Yahveh, el Dios de sus padres, les mandó (amonestaciones) por medio de sus mensajeros pronto y tarde, porque quería respetar a su pueblo y su templo. Pero ellos se burlaron de los mensajeros de Dios y despreciaron sus palabras y ultrajaron a sus profetas (2Par 36,14-16).

La responsabilidad humana no se puede acentuar con más firmeza que como lo hace el cronista. Aquí no se dice sólo de forma global que la corrupción era grande, el cronista apenas se ve en condiciones de poder describir su magnitud. Además del rey Sidkiyyá, se mencionan esta vez también príncipes y sacerdotes, que deberían estar mejor informados; en el pecado y en la iniquidad son ellos solidarios del pueblo. Todos ellos obraron todas las abominaciones de los paganos y amontonaron iniquidad sobre iniquidad y no temieron nada las amonestaciones de los profetas. Esto da la impresión de una maldad y de un endurecimiento total. El cronista no se pregunta cómo los hombres llegaron a este extremo de no hacer más que mal; tampoco se pregunta si lo hicieron por impulso propio o por causa de otros. Hace constar simplemente: Los hombres, todos los hombres eran radicalmente malos.

«Mi madre me concibió en pecado»

La misma fe se expresa en las oraciones de Israel como muestra el ejemplo del salmo 51 que sería el salmo penitencial preferido de la Iglesia. Como acusa la influencia de los grandes profetas Tritoisaías, Jeremías y sobre todo Ezequiel, no es posible que fuera escrito antes del año 500 a.C. La propia condición de pecador atosiga al orante y deja asombrado todavía al lector de hoy el examen tan radical de las profundidades del propio espíritu al que el salmista se siente inducido. El salmista se sabe existencialmente pecador. Toda su esencia está penetrada de pecado:

> Mira, en el pecado nací
> y mi madre me concibió en pecado (v. 7).

Aquí no se trata, como erróneamente se pensó, de un «pecado original», como si los pecados de los antepasados se transmitieran al orante. Éste se siente más bien completamente pecador, tanto que no se puede hacer una idea de haber podido ser alguna vez de otra manera. Para sondear del todo la magnitud del pecado, se acumulan en los v. 3s los tres conceptos más importantes de pe-

cado. El orante reconoce perfectamente el pecado como suyo propio y del todo personal. Habla de «mi iniquidad», «mi delito», «mi pecado». El orante no hace ningún intento de cargar sobre otro la responsabilidad del pecado. Confiesa:

Pues yo mismo conozco mi iniquidad
y mi pecado siempre está ante mí (v. 5).

Además de esto, adjudica a Yahveh el derecho de juzgarle sin rodeos. El pecado le devora interiormente como lepra; por esto, el hisopo, que se usaba como aspersorio en las purificaciones cultuales, debe purificarle. Pero como todo pecado es un pecado contra Dios [14], sólo Dios puede ayudarle. Por esto suplica de él un corazón nuevo en el que tenga su asiento la «verdad en lo escondido» y la «sabiduría en lo secreto». Como en la creación, Dios debe sacar del caos orden, esperanza y porvenir.

Si bien el hombre, según entiende el orante, está determinado primariamente por el pecado, sin embargo, no se pregunta por el origen del mal. Éste se ha dado simplemente junto con la existencia humana. Los escritos más tardíos del Antiguo Testamento proceden de igual modo. Al hablar de maldad y pecado, nunca recurren a buscar una explicación. Según el «Eclesiastés» (Cohelet, ca 230 a.C.) no existe ningún hombre libre de falta y pecado:

Pues no hay ningún piadoso sobre la tierra,
que todo lo haga bien y nunca falte (7,20).

En esto tampoco se diferencia hombre y mujer; así como entre mil mujeres no hay ni una buena, así tampoco hay ningún hombre bueno entre mil (7,28). Es posible que esta constatación deprimente se haya de atribuir a la imagen del mundo quebrantado del «Eclesiastés». Una cosa queda clara: que no se puede hacer al mismo Dios responsable de la maldad de los hombres. Pues Dios ha creado al hombre «recto» (7,29). Su maldad tiene su origen únicamente en el corazón humano [15].

«No digas: Mi pecado viene de Dios»

Jesús Sirac, una de las fuentes más importantes para el pensamiento religioso de los judíos antes del cambio de la era (ca 180 a.C.), protesta con mucha más vehemencia contra el reproche de que Dios sea cómplice en el pecado del hombre:

> No digas: Mi pecado viene de Dios.
> Pues, lo que Él odia, no lo hace.
>
> No digas, Él me ha seducido.
> Pues Él no tiene necesidad de ningún pecador.
>
> Lo malo y abominable lo odia el Señor,
> y a los que le temen, no permite que esto ocurra
> (Eclo 15,11-13).

Con más claridad que en los pasajes del Antiguo Testamento comentados hasta ahora, en el escrito de Jesús Sirac aflora la polémica contra ciertas teorías que hacían a Dios responsable del mal. Uno tiene la impresión como si la reflexión sobre el mal hubiese llegado en tiempos de Jesús Sirac a un grado de concienciación desconocido hasta entonces. Al menos, el problema de teodicea, esto es, la cuestión de cómo Dios puede permitir el mal o incluso efectuarlo, hasta entonces no se había formulado de forma tan inequívoca.

Para Jesús Sirac no puede caber duda alguna sobre la justicia de Yahveh (18,2). Es cierto que atribuye también a Yahveh «bueno y malo», vida y muerte, pobreza y riqueza (11,14), pero, no obstante, vale para él la constatación de Gén 1,31:

> Las obras de Dios son todas buenas (39,16).

La paradoja que hay entre las dos frases aparentemente contradictorias, Jesús la resuelve introduciendo la categoría de la oportunidad, siguiendo con ello un orden de ideas estoico. Las obras de Dios son buenas en cuanto que todas ellas «satisfacen todo objetivo en el tiempo oportuno» (39,16). Y a esta oportunidad

de la creación —que se puede comprobar racionalmente— Jesús Sirac le dedica un himno sapiencial empezando por los orígenes (39,24-34). En este himno no niega ciertamente la existencia del mal, pero lo relativiza relacionándolo con el hombre: Los bienes de la tierra son buenos únicamente para los buenos. Fuego, granizo, hambre son buenos porque sirven de castigo. Es verdad que se contrapone el bien al mal, la vida a la muerte, pero precisamente esta ley de la polaridad, que tanto vale para el hombre como para todo el cosmos, corresponde a la voluntad creadora de Yahveh.

De esta forma se provoca el problema de teodicea, que Jesús Sirac naturalmente pone ante la pregunta de cómo podría explicarse de otra manera el mal. También en este punto toma una posición clara:

> Si quieres puedes guardar el mandamiento,
> obediencia es cumplir su voluntad.
>
> Se han puesto ante ti fuego y agua:
> tiende la mano a lo que tú desees.
>
> Ante el hombre pasan vida y muerte:
> lo que él desee, le será dado (15,15-17).

Los términos contrapuestos, fuego y agua, vida y muerte son imágenes de la posibilidad de elección que se ha concedido al hombre. Jesús Sirac acentúa con insistencia la libertad de decisión del hombre, polemizando sin duda con las teorías helenísticas que declaraban al hombre rigurosamente determinado. La fábula de Hércules en la encrucijada, que se remonta al sofista Pródico, no ha perdido nada de su validez para el judío Jesús Sirac. Él también utiliza la metáfora de los dos caminos que están abiertos al hombre (2,12). Sólo que él definiría la libertad del hombre de otra manera. Por ser judío, para él el cumplimiento de la ley es el mandamiento supremo. Pero condición para la obediencia (πίστις, v. 15) —y esto es algo nuevo en el judaísmo— es precisamente la decisión para la obediencia y ésta a su vez presupone el libre albedrío.

II. De dónde viene el mal

Cómo combinar esta imagen de hombre libre con la proposición de la omnipotencia de Dios, se nota que ocupó intensamente a Jesús Sirac. La antigua doctrina sapiencial israelita que veía una relación directa entre el obrar y lo que pasaba, en tiempos de Jesús Sirac, había caído en una crisis seria, no en último término porque la realidad la contradecía constantemente. Esta crisis halló su derrota clásica en el poema de Job. Para Jesús Sirac esta sabiduría antigua ya estaba superada; en su lugar desarrolló una doctrina de retribución que veía en Dios el garante de un justo castigo. El hombre tiene, pues, la libertad de decidirse contra Dios, pero, en cambio, tiene que contar con el castigo de Dios. Quizás es en este punto donde entra en escena de la forma más manifiesta el adversario filosófico contra quien Jesús Sirac polemiza. Es característico del helenismo la concepción eudemonista de la vida, según la cual, el valor de la vida se mide en el bienestar. El *pecca fortiter* de Lutero, que también habría resultado agradable al oído de un judío helenista, es rechazado radicalmente por Jesús Sirac, está claro, en circunstancias totalmente distintas:

> No digas: Su misericordia es grande;
> él va a perdonar la multitud de mis pecados (5,6).

Quizás bajo esta fórmula muchos habrían trabado amistad con el mundo tentador del helenismo. Pero, para Jesús Sirac, no hay compromiso en esta cuestión. Con razón, su obra se ha llamado «declaración de guerra del judaísmo contra el helenismo»[16].

Si uno abraza de una ojeada todo el Antiguo Testamento, desde su escrito más antiguo hasta el más moderno, llama la atención su acuerdo en las afirmaciones sobre el mal, aparte las diferencias de detalle en acentuar uno u otro aspecto: El hombre, no un poder exterior a él, es quien hace el mal, e incluso allí donde Yahveh aparece como autor de la calamidad, no se exime al hombre de su propia responsabilidad.

En el Nuevo Testamento no se ofrece ninguna imagen fundamentalmente distinta[17]. Según los evangelios sinópticos, Jesús no deja lugar a dudas de que considera pecadores a todos los hom-

bres. A todos los hombres sin distinción se dirige su llamada a la conversión y a la fe en el amor de Dios que perdona:

> Convertíos y creed en la buena nueva (Mc 1,15).

Es cierto que Jesús, en el evangelio de Mateo, junto a los «malos», cuenta también con los «buenos» (5,45), con los «justos» junto a los «pecadores» (9,13), con los «sanos» junto a los «enfermos» (9,12)[18]. Sin embargo, pone en boca de sus discípulos, que en lo secreto de sus aposentos oran al Padre, la petición del perdón:

> Perdónanos nuestras deudas,
> así como nosotros las hemos perdonado a nuestros deudores (6,6.12).

Según esto, Jesús supone que también los «buenos» y «justos», una y otra vez, se hacen pecadores.

La inclinación al mal

Para entender mejor esta visión del Nuevo Testamento, puede servir la doctrina de las dos «figuras» o inclinaciones («impulsos») que era familiar en el judaísmo del tiempo de Jesús. Aludiendo a Gén 6,5, según el cual es mala toda «figura» *(jēṣer)* de los pensamientos del corazón humano —y esto no significa otra cosa que declarar al hombre por radicalmente malo—, se distinguía entonces entre la «figura buena» o «inclinación buena» y la «figura mala» o «inclinación mala»[19]. Esto no se ha de entender en el sentido del dualismo cuerpo-alma, que defendía el mundo helenista y también el judaísmo helenista: atribuyendo la inclinación mala al cuerpo y la inclinación buena al alma. Una idea semejante era extraña al pensamiento hebreo que consideraba al hombre como totalidad. En hebreo los conceptos «hombre», «cuerpo», «espíritu», «alma» en el fondo significan lo mismo. Así el anhelo que impele tanto al bien como al mal tiene su sede en un mismo lugar: en el corazón del hombre[20].

Ambos impulsos, tanto el malo como el bueno, son creados por Dios. De todos modos, los sabios judíos concedían más atención al impulso malo que al bueno, tanto que, al hablar simplemente de «impulso» *(jēṣer)*, se refieren únicamente a los malos sentimientos. Pero incluso impulso no se considera absolutamente malo. También tiene lados positivos. El mandamiento «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón» (Dt 6,5), según la interpretación rabínica, significa «con todos tus impulsos, también con el impulso malo» [21]. Sin el impulso malo, el hombre no podría edificar una casa, comerciar, casarse. Sobre todo, este impulso malo es condición indispensable para el cumplimiento del mandamiento divino de la propagación del género humano (Gén 1,28: «Fructificad y multiplicaos y llenad la tierra»). La peligrosidad del impulso malo está en primera línea en el terreno sexual [22], idea que prevaleció en lo sucesivo hasta el mismo cristianismo primitivo y encontró uno de sus puntos culminantes en la teoría de la concupiscencia de Agustín [23].

Ya al principio sembró Dios en el corazón de Adán un granito de mala semilla, se lee en el cuarto libro de Esdras (4,30-32), escrito hacia finales del siglo I d.C., y este granito trajo sobre la humanidad un fruto inmenso de pecados [24]. Hay que contar con tres clases de hombres: Los justos están dominados por el impulso bueno, los malvados por el impulso malo, los hombres del término medio están dominados por ambos [25]. La tarea del hombre es —Dios le da capacidad para ello— convertirse en señor del impulso malo por medio del impulso bueno. Se le depara ayuda por medio de la asistencia de Dios, pero también por medio de la Tora. La Tora, la ley mosaica, se identifica ocasionalmente con el impulso bueno simplemente. Pero como el joven israelita, sólo a partir de los trece años, estaba obligado a cumplir la ley, generalmente se opinaba que el impulso bueno empezaba a operar trece años más tarde que el malo [26]. El hombre, por medio de la oración, debe pedir la asistencia de Dios. En las «sentencias de bendición» de la oración matinal diaria encontramos la petición:

> No dejes que el mal impulso nos domine y guárdanos lejos del hombre malo y del mal compañero. Haz que perseveremos en el buen impulso

y en las buenas obras, e inclina nuestro (mal) impulso, para que se someta a ti.

Sólo remitiendo a la asistencia de Dios, la teología judía puede superar la contradicción de que Dios haya obligado al hombre a obrar el bien, habiendo creado en él el impulso malo. Con ello se suaviza al menos el dualismo que hay en el corazón del hombre.

Con la doctrina de los dos impulsos, el judaísmo podía mantenerse en el convencimiento bíblico de que Dios ha creado al hombre bueno y al mismo tiempo explicar su fatal inclinación al mal, sin exponerle a la coacción del pecado. La voluntad de Dios se puede cumplir al hombre. Según esto, el hombre está continuamente en situación de decidirse.

«Del corazón del hombre salen los malos pensamientos» (Marcos)

Podemos suponer que los evangelistas estaban bien familiarizados con la doctrina rabínica de los dos impulsos. Sobre todo Marcos parece darlo a entender, cuando acentúa con insistencia que el mal procede del corazón del hombre. Cuando los adversarios de Jesús piden explicaciones a éste por qué sus discípulos no se han lavado las manos antes de comer (7,1-23; cf. Mt 15,1-20), Jesús declara que la impureza externa no tiene importancia, porque no afecta el corazón del hombre:

¿No comprendéis que lo que entra dentro del hombre desde fuera no puede hacerle impuro? Pues no entra en su corazón (v. 18),

y más adelante:

Lo que sale del hombre, esto es lo que le hace impuro. Pues de dentro, del corazón del hombre, vienen los malos pensamientos: fornicación, robo, homicidio, adulterio, avaricia, maldad, engaño, libertinaje, envidia, calumnia, soberbia y necedad. Todo este mal procede de dentro y hace al hombre impuro (v. 21s).

Cuando Jesús señala aquí los «malos pensamientos» del corazón como causa de todo el mal en el mundo, sin duda alude a

los conocidos pasajes del Génesis sobre la corrupción del corazón humano (6,5; 8,21). Con todo, la tendencia polémica que Marcos da al diálogo es decisiva. La contraposición de los términos dentro y fuera sobre la que se basa la argumentación, permite reconocer claramente la orientación de las palabras de Jesús: van contra una comprensión puramente ritual de los mandamientos de purificación de los judíos, es decir, contra lo que aparece en Pablo como legalismo del hombre, y a favor de la observación de los mandamientos morales que originariamente estaba también incluida en esta exigencia de pureza judía y más tarde pasó poco a poco a segundo término en beneficio de un comportamiento cultual correcto que era regulado por medio de prescripciones rigurosas. Lo importante para Marcos es el cambio de acento que pasa del obrar externo del hombre al interno. Dicho de otra manera: la liberación del hombre de sus obras. Puro o impuro, esta cuestión sólo se decide dentro del corazón humano, no por medio de prácticas legales, sino por el obrar moral que hace «puro» al hombre.

De todos modos, la inclinación al mal, según Marcos, se ha consolidado de tal manera en el corazón del hombre, que éste se ha vuelto insensible a la voluntad de Dios e incapaz de recibir su salvación, situación que Jesús denomina «dureza de corazón» (σκληρο-καρδία; Mc 10,5 cf. Mt 19,8). Sobre todo en los capítulos 3-6 (3,13-6,6), el evangelista pone de manifiesto cómo la irrupción del reino de Dios fracasa ante la incomprensión de los hombres. Empiezan los propios parientes de Jesús, que le tienen por demente y por este motivo quieren ponerle bajo custodia (3,20s. 31-35), mientras que los dirigentes espirituales del pueblo le inculpan de estar aliado con el «príncipe de los demonios» (3,22). No sólo la incredulidad de sus paisanos de Nazaret dan a Jesús que hacer (6,1-6), también tiene que combatir contra la incomprensión de sus propios discípulos (4,13; 7,18; 8,17-21; 9,32), hasta el punto de preguntarles con reproche:

> ¿No os dais cuenta, ni entendéis todavía?
> ¿Está endurecido vuestro corazón?
> ¿Tenéis ojos y no veis
> y oídos y no oís? (8,17s).

Si los discípulos se hallan en una situación tan desoladora, menos puede esperarse de la masa de oyentes. La parábola del sembrador habla también de la semilla que cayó sobre la piedra dura y, por si fuera poco, fue ahogada por «los cuidados del mundo, el engaño de las riquezas y los deseos de otras cosas» (4,1-9. 13-20). En otros pasajes de Marcos, es también la riqueza que impide a los hombres emprender el camino del bien (10,17-27). Por esto les espera un juicio severo a los escribas ambiciosos de honores y riquezas que la generosidad de la viuda pone en ridículo (12, 38-44). Los jornaleros de la viña, rechazando y asesinando al hijo, representan el endurecimiento de Israel que de este modo atrae sobre sí la reprobación y el juicio (12,1-9). Únicamente la entereza de corazón lleva a la proximidad del reino de Dios (12,28-34).

«Un hombre malo produce cosas malas» (Mateo)

También en el evangelio de Mateo es sólo el corazón, es decir, los sentimientos íntimos del hombre, quien decide su obrar externo.

> O bien hacéis el árbol bueno,
> y entonces su fruto será bueno,
> o bien hacéis el árbol malo,
> y entonces su fruto será malo
> Un hombre bueno produce cosas buenas,
> porque tiene el bien dentro de sí;
> un hombre malo produce cosas malas,
> porque tiene el mal dentro de sí (12,33.35).

De nuevo se presenta el corazón como sede de los malos pensamientos. «¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones?» pregunta Jesús a los escribas que le inculpan de blasfemia (9,4). El adulterio, antes de conmutarse con hechos, se comete «en el corazón» (5,27s). Un corazón encolerizado siembra la muerte dentro de la comunidad humana (5,22). «Del corazón» proceden asesinatos, falsos testimonios y calumnias (15,19), «pues de la abundancia del corazón, habla la boca» (12,34). Por esto, únicamente verán a Dios los «limpios de corazón» (5,8).

II. De dónde viene el mal

El evangelio de Mateo está fuertemente marcado por la experiencia de la condición pecadora de los hombres. La misma venida de Jesús a este mundo se realizó a la sombra del mal, personificado en Herodes. Su ambición de dominio y crueldad no sólo le convierten en hipócrita repugnante (2,8), sino también en asesino sin escrúpulos (2,16). A lo largo de todo el evangelio, se hace patente que la iglesia de Mateo se veía confrontada con el mal de muchas maneras[27]. Es la seguridad de sí mismo y la saciedad lo que impide a los hombres llevar «buen fruto» y les hace reprobables a los ojos de Dios (3,7-10). Esto corrompe al hombre del todo, hasta convertirle en hipócrita, palabra que llama la atención por su frecuencia en Mateo. El hipócrita quiere aparecer ante los hombres mejor de lo que es en realidad y así se echa a perder la recompensa merecida por el bien que hubiese hecho (6,1-6). El pago de sí mismo, el hacer alarde de las propias obras, sin exceptuar las devotas (6,7s), el llevar la contabilidad de las propias acciones, junto con el presumir ante el prójimo del cumplimiento externo de la ley (7,1-5; 9,9-13; 12,1-7; 23,2-36), son las causas más importantes del mal en Mateo. Pero también los tesoros terrenos hacen «malo» el ojo del hombre, es decir, le ofuscan y hacen que su vida caiga en las tinieblas (6,19-23; cf. también 10,9s; 26,14-16).

Si Jesús prohíbe resistir al mal (5,39), esto es sólo aparentemente una contradicción. En realidad se trata de la experiencia, mil veces comprobada, que el hombre por el mal padecido es provocado a hacer el mal, a golpear respondiendo a los golpes recibidos (5,39-41); la persecución engendra odio que puede conducir al perseguidor a mayor saña (5,43s). Pero resulta incomprensible que Dios pueda ser ocasión del mal. La bondad del dueño de la casa que concede un jornal completo a los obreros de la última hora, hace «malo» el ojo de los de primera (20,1-16). Incluso la oferta de salvación de Dios puede resultar en los hombres endurecimiento y rechazo (11,4-6.20-24; 12,22-24.38-42; 13, 54-58; 21,28-32; 22,2-7) y éstos así como los que al convertirse se quedan a medio camino (12,43-45) se cuentan entre los que forman parte de la «generación perversa y adúltera» (16,1-4).

«¡Ay de vosotros los ricos!» (Lucas)

En el evangelio de Lucas, Jesús se nos presenta como salvador de toda miseria. Causaría sorpresa, si la atención del evangelista no se fijara sobre todo en la miseria del mal. También Lucas refiere la palabra de Jesús que dice que el hombre bueno produce el bien, porque el bien está en su corazón, y que el hombre malo produce el mal, porque el mal está en su corazón. Pues la boca abunda necesariamente de lo que llena el corazón (6,45). La ambición celosa de los discípulos tiene su sede en los «pensamientos de su corazón» (9,47). El «interior» de los fariseos está lleno de rapiña y maldad (11,39).

Con insistencia que llama la atención, Lucas señala la posesión de bienes terrenos como la causa del mal. La polémica contra el «mammón» es exclusiva de la tradición lucana frente a la de Marcos y Mateo. El «ay de vosotros los ricos» (6,24), el riesgo de echar a perder la salvación a causa de riquezas y posesiones es un *leit-motiv* del tercer evangelio [28]. Pobres y despreciados pastores son los primeros llamados a adorar al Mesías, nacido en la pobreza (2,8-20). «Conversión» consiste en el deponer la avaricia (3,11) y en la renuncia a la posesión desleal e injusta (3,13s). La ambición de dinero (16,14), más aún, la ambición de rapiña de los fariseos es su maldad característica (11,39). En lugar de esto, ellos deberían dar «limosnas», es decir, renunciar a poseer y hacer obras de beneficencia (v. 41). El hijo «perdido» cae en la miseria porque para él vale más la posesión de las riquezas paternas que vivir con el padre (15,11-16); y la historia del pobre Lázaro (16,19-31) pinta la suerte del rico con vivos colores. El joven rico está tan atado a sus riquezas que, a pesar de su integridad moral, no consigue ponerse incondicionalmente al lado de Jesús (18,18-25). Pues el servicio de «mammón» excluye el servicio de Dios (16,13). Por esto amonesta Jesús con insistencia a los discípulos contra la codicia (12,15), contra el entregarse en manos del mundo (14,15-24) y de las posesiones terrenas (12,16-21), porque éstas arrebatan al hombre la libertad para con Dios y su reino (12,33).

Es verdad que la riqueza en sí no es mala, pero se convierte en fatal para el hombre porque engendra sentimientos reprobables. La riqueza hace al hombre orgulloso, y los ricos orgullosos ante Dios son despedidos sin nada (1,51-53). La riqueza es peligrosa porque otorga poder, honores y falsa seguridad de uno mismo. Lucas subraya con más insistencia que Mateo que el diablo tienta a Jesús con la oferta del poder (4,6), mientras que Jesús, al contrario, provoca a la fe con su origen humilde (4,22ss). La ambición de honores no se aviene con el reino de Dios (22,24-27; cf. 14,7-11), y la seguridad de sí mismo, que desprecia el peligro, lleva a la caída (22,31-34.39-46).

Sólo cuando el Espíritu del Padre (11,13) toma el lugar del espíritu del mundo, el hombre está seguro de la recaída bajo el poder del mal (11,24-26).

La concupiscencia de la carne (Pablo)

Para Pablo, la raíz de todo mal es la concupiscencia (ἐπιθυμία), palabra que en el Nuevo Testamento, no necesariamente, pero las más de las veces, denota un deseo malo[29]. Por esto Pablo puede hablar de «deseos» sin determinar más; pero ocasionalmente precisa el sentido del término como «deseos del mal» (1Cor 10,6), «deseos de la carne» (Gál 5,16; cf. Rom 13,14; Ef 2,3), «deseos del cuerpo» (Rom 6,12), y cuando habla de los «deseos del corazón» (Rom 1,24) declara a su vez dónde la concupiscencia tiene su sede en el hombre.

En este último pasaje, Pablo trata del juicio que Dios publicó contra los paganos. Dios los abandonó al desenfreno y perversidad sexual, pero también, como muestra el catálogo de vicios (v. 29-31), los abandonó además al desmoronamiento de todo juzgar y obrar morales. Al poner Pablo al principio de la lista las «concupiscencias de sus corazones por la impureza», ve en ello primeramente la causa inmediata de la deshonestidad, pero, en un sentido más amplio, simplemente el origen de todo pecado. Lo mismo puede aplicarse a la amonestación del Apóstol a los gálatas, a los que dice que se dejen guiar por el Espíritu y que

no lleven a cabo «las concupiscencias de la carne». Es verdad que también aquí entre las «obras de la carne» se mencionan en primer lugar fornicación y deshonestidad, pero más adelante el catálogo de vicios contiene también idolatría, enemistad, pelea, celos, ira, envidia, gula (Gál 5,16-21). Este amplio terreno de las «concupiscencias del cuerpo» se pone todavía más en claro en Rom 6,12s. El bautizado no puede obedecer más estas «concupiscencias», porque el pecado no debe dominar más en él y sus miembros no deben servir a la injusticia, sino a la justicia.

El Apóstol desarrolla temáticamente su concepto de concupiscencia en el capítulo 7 de la carta a los Romanos con el que nos hallamos en el centro de la teología paulina. Cristo nos ha librado del dominio del pecado. Pero esto significa que nosotros también somos libres del dominio de la ley mosaica. Es cierto que la ley misma no es pecaminosa, pero despierta la concupiscencia en el hombre y así lo guía al pecado:

¿Significa esto que la ley es pecado? De ninguna manera. Pero sí que el pecado, lo he conocido por medio de la ley. No sabría nada de los malos deseos, si la ley no hubiese dicho: No tendrás malos deseos (7,7).

Al concentrar Pablo toda la ley en la prohibición de los malos deseos, da a entender de nuevo que él refiere el «desear mal» a todo el terreno ético. La concupiscencia es sencillamente la negativa a la voluntad de Dios. En el fondo de esta concepción paulina de la concupiscencia que lleva al pecado, está sin duda la doctrina rabínica sobre el mal impulso[30]. Pero también las alusiones a la narración del pecado original no pueden pasar por alto, pues en ella encuentra su confirmación tanto la doctrina del mal impulso, como la argumentación de Pablo. La ley —en el caso del paraíso, la prohibición promulgada por Dios— despierta la concupiscencia («la mujer vio que el árbol era apetecible», Gén 3,6), y la concupiscencia lleva al pecado.

Para Pablo, concupiscencia y pecado está en una relación tan indisoluble, que él prácticamente reduce los dos conceptos a uno. El pecado fatal de Israel en el desierto fue que «desearon el mal» (1Cor 10,6). El problema sobre si el pecado viene de la concupis-

cencia o la concupiscencia del pecado, para Pablo parece no tener importancia ninguna. Ambas afirmaciones se encuentran una al lado de la otra en el capítulo 7 de la carta a los Romanos. Mientras según el v. 7, citado más arriba, la experiencia del pecado sólo fue posible a través de la experiencia de la concupiscencia, Pablo sigue diciendo:

> Pero por medio del mandamiento, el pecado consiguió una ocasión y causó en mí toda suerte de concupiscencias (v. 8),

lo cual significa que la concupiscencia procede del pecado. La concupiscencia causa el pecado y el pecado nueva concupiscencia. De una manera semejante, para Pablo la obra pecaminosa lleva al estado de pecado y el estado de pecado a la obra pecaminosa.

«... no tendrían pecado» (Juan)

A diferencia de los sinópticos, el evangelio de Juan normalmente no habla de «pecados», sino de «el pecado» (ἁμαρτία) en singular[31]. Y este pecado es la incredulidad. Así para Juan, el rehusar incrédulamente a Jesús significa el pecado en el cual mueren los judíos (8,21). El concepto de Juan sobre el pecado resulta especialmente claro en aquel pasaje donde Jesús explica:

> Si no hubiese venido y no les hubiese hablado, no tendrían pecado... Si no hubiese hecho entre ellos las obras que ningún otro hizo, no tendrían pecado (15,22.24).

De modo semejante, en 16,8s se dice que el Espíritu descubrirá lo que es pecado, a saber, «que no creen en mí». Los hombres cometen este pecado contra su propia convicción, pues Jesús se ha legitimado por medio de palabra y obra.

Pero, ¿cómo llegan los hombres a este punto de negar a Jesús a sabiendas y voluntariamente? La explicación que da Juan es sorprendente:

La luz vino al mundo,
pero los hombres prefirieron las tinieblas a la luz;
pues sus obras eran malas (3,19).

Según esto, los hombres rechazaron a Jesús, la luz del mundo, y se decidieron por las tinieblas, la incredulidad, el mal (17,15), porque sus obras son malas. El evangelista, en lugar de las malas obras de los hombres, también habla de las malas obras del mundo (7,7), o de las malas obras de Satán (8,41). En ningún otro escrito del Nuevo Testamento se usa tanto la palabra «obra» (ἔργον) como en el cuarto evangelio. Para Juan sólo hay propiamente *una* obra: por parte de Jesús, la ejecución de la revelación que el Padre le encomendó:

Mi manjar es hacer la voluntad del que me envió y consumar su obra (4,34),

y

Llevé a cabo la obra que me encomendaste (17,4),

y por parte del hombre, la fe en esta revelación. En contraposición con las «obras» o hechos particulares, es ésta la única gran «obra» que incumbe al hombre. El contraste entre «*las* obras» y «*la* obra» tiene su expresión concreta cuando Jesús a la pregunta de los judíos:

¿Qué debemos hacer para llevar a término *las obras* de Dios?

contesta:

Ésta es *la obra* de Dios:
que creáis en aquel a quien él envió (6,28s).

Lo que impide a los hombres llevar a término esta obra son sus «malas obras» (3,19). Según esto, el mal o incredulidad viene del mal. Con la expresión «malas obras» se piensa más que en hechos inmorales, en la indiferencia, mediocridad, vacilación indecisa del hombre ante la oferta de Dios. Aquí ve Juan el mal que

lleva al pecado, a la incredulidad. Este esquema mental ya lo encontramos en Pablo: El pecado viene del pecado, a saber, la situación de pecado viene del hecho pecaminoso. Lo que induce al hombre a hacer las «malas obras» que llevan a la incredulidad, es un problema sobre el que en el evangelio de Juan no se reflexiona.

III

SATÁN Y EL MAL

El problema del origen del mal y de la causa del fracaso del hombre en la historia es, en último término, idéntico con el problema de la teodicea, es decir, con la cuestión de cómo el mal, que Dios mismo ha permitido, es compatible con su justicia y perfección. Los distintos ensayos de resolver este problema también marcaron profundamente la fe israelítico-judía en una fase determinada de su historia.

«Satán se alzó contra Israel»

La religión de Israel había rechazado con firmeza todos los peligros que le amenazaron a lo largo de la historia por medio de dioses de otros pueblos y de la creencia en demonios que radicaba en el mismo ambiente donde vivía Israel. Pero esto no excluyó que los autores del Antiguo Testamento no tuvieran escrúpulos en ver en su Dios Yahveh al autor del mal. De todos modos conservaba de su procedencia de dios del desierto rasgos demoníacos a los que se podían añadir cualidades de otras divinidades antiguas de los pueblos semitas, como son, ira, venganza y arrepentimiento. Antiguamente, Yahveh reunía en sí todas las fuerzas y capacidades que el hombre sentía en sí mismo como de importancia vital.

Del destierro babilónico (586-538 a.C.), el monoteísmo yahvista

salió purificado y fortalecido. Después de esto, pronto se inició un proceso que también se puede observar en otras religiones. El hombre, cuanto más consciente de sí mismo se vuelve, y cuanto más reflexiona sobre sí mismo y sobre sus experiencias, tanto más difícil le resulta conservar su contigüidad con Dios. Así, a partir del siglo v, Yahveh se distancia considerablemente del hombre. Cada vez se acentúa más su transcendencia y situación en otro mundo. Dios, que llena cielo y tierra (Jer 23,24), ahora pertenece más al cielo que a la tierra. Conceptos y expresiones sobre Yahveh demasiado propias del mundo de los hombres se espiritualizan. Se llega al extremo de no osar pronunciar su nombre. La consecuencia natural de esta transcendencia es la población del cielo con seres intermedios sentre Dios y los hombres. Dios ya no habla directamente con el hombre, sino que manda un «mensajero» que transmite su encargo. Con frecuencia (p. ej. Zac 3), el mensajero dispone por su parte de «servidores», de modo que surge la impresión de que se va ampliando un sistema jerárquico.

En este contexto, también aparece Satán como figura que contrasta con el «mensajero». De todos modos, ya se había vuelto inconciliable una autoría del mal con la alteza y santidad de Yahveh. No se le escapa al lector atento, cómo el «cronista» (ca 300 a.C.) cambia de fuente repetidamente [1], por no tolerar la apariencia de una participación de Yahveh en el pecado. El hecho de que Jeroboam no atendiese a los viejos ocasionando así el cisma, según el libro de los Reyes, había sido «dispuesto así por Yahveh» (1Re 12,15). En cambio el cronista escribe:

Había sido dispuesto así por *Dios* (Elohim; 2Par 10,15).

Sin duda el cronista tenía menos escrúpulos de relacionar una mala acción con el nombre genérico de Dios que con el específico de Yahveh.

Más típico todavía es el arreglo que hace el cronista en 1Par 21 del relato de 2Sam 24 sobre el censo que hizo David y el castigo consiguiente. Varias veces se nota el esfuerzo del cronista en salvar en todo caso la transcendencia de Yahveh. El ángel de Yahveh que ejecuta el castigo sobre Jerusalén obtiene aquí un papel mu-

cho más importante: Está entre cielo y tierra, avanza con una espada contra los hombres (v. 16) y la mete otra vez en la vaina cuando Yahveh lo ordena (v. 27). Pero se añade todavía una nueva figura mitológica: Satán. Mientras el libro de los Reyes atribuye el hecho de David a una emoción imprevisible de Yahveh:

> La ira de Yahveh se encendió otra vez contra Israel (2Sam 24,1).

el cronista escribe:

> Satán se presentó contra Israel (1Par 21,1).

El cronista separa de Yahveh lo que el hombre siente como conducta hostil y lo confía a una figura propia. Es verdad que Satán aquí (todavía) no se presenta como enemigo de Dios y de los hombres; aquí se presenta muy concretamente como adversario de Israel. Sin embargo, es evidente que se le han transferido las funciones negativas que hasta entonces cumplía Dios mismo. Mientras antes no había inconveniente en atribuir a Yahveh la fundación del pecado, ahora se carga a Satán con esta tarea. Sin embargo, Satán, que fue introducido en el libro de la Crónica por medio de una operación violenta, sigue siendo allí un cuerpo extraño; ya no vuelve a aparecer más en el decurso de la narración.

Satán, el acusador

También en los otros dos pasajes del Antiguo Testamento, en los que se habla de Satán, no tiene éste ningún poder propio, sino que actúa en dependencia de Dios. En el tiempo que sigue al exilio, nace la representación de Dios, rodeado de una corte al estilo de un rey terreno. Entre sus servidores hay uno que ejerce de acusador, del *śāṭān.* Tiene la misión de mirar por el orden en el mundo y de traer ante el juicio de Dios a los perturbadores del orden[2]. Satán aparece en este papel acusador en una visión de Zacarías (Zac 3) y en el prólogo del libro de Job (Job 1s).

Zacarías ve como Yešúa, el primer sumo sacerdote de Israel, está ante el «mensajero de Yahveh» con los vestidos sucios. A la derecha junto a él está Satán y le acusa. Pero el «mensajero de Yahveh» rechaza las inculpaciones de Satán y manda a su siervo Yešúa que se ponga vestidos limpios, lo que significa que todos sus pecados le han sido quitados. El sentido de la visión es evidentemente legitimar el sumo sacerdocio de la familia de Yešúa.

Del hecho que se llame «*el* Satán» al acusador se puede deducir que se trata de una figura conocida, definida y con funciones muy concretas. El mensajero de Yahveh amenaza al Satán:

> Que Yahveh te reprenda, Satán,
> que Yahveh te reprenda (v. 2).

Satán se contrapone a Dios con su pensamiento puramente humano de política terrena y por este motivo es censurado. De aquí a hablar de un adversario demoníaco de Dios hay un buen tramo. El Satán ha excedido simplemente sus competencias y por esto se le remite a sus límites.

La misma función, aunque con un poder mayor, tiene el Satán de la leyenda de Job. Con los hijos de los dioses, también él acude a la asamblea del consejo ante el trono de Dios. Sin duda ocupa el oficio de un fiscal, pues tiene la misión de dar con la pista de toda injusticia humana y de denunciarla ante el juicio de Dios. El fondo histórico-cultural de esta concepción de «fiscal» en el libro de Job hoy se puede indagar con toda corrección. En la figura de Satán se reflejan influencias judías y del exterior: por una parte el concepto surgido en tiempo posexílico de un Dios presente en toda la tierra por medio de su omnisciencia, por otra parte la organización administrativa persa en la que el funcionario supremo viajaba por las provincias como «ojo de Dios» para inspeccionar el país.

Con todo, el Satán no se contenta con observar el obrar de los hombres e informar a Dios sobre ello. Se divierte cuando puede atrapar a alguien en una mala acción y está visiblemente contrariado de no poder comprobar crimen alguno en Job. Satán empieza a ser peligroso cuando Dios le concede un poder provi-

sional sobre los hombres. Pero aún entonces Satán no actúa con pleno poder propio, sino porque Dios se sirve de él para infligir a los hombres las pruebas más incomprensibles y crueles que pueda contar la Biblia. Por esto para Job, Dios sigue siendo hasta el final el autor de sus sufrimientos. Por él y no por Satán van sus acusaciones, a él se dirigen sus dudas y su desesperación. Y como Satán no es más que un órgano ejecutivo, como en todos los demás casos comentados hasta aquí, lo inexplicable, imprevisible, funesto que afecta a los hombres recae sobre Dios. Satán no es más que una ficha en el drama entre Dios y el hombre. Su importancia en el Antiguo Testamento se agota en una figura mitológica a la que no corresponde mayor valor que el que puedan tener otras representaciones mitológicas como la sala del trono de Dios, el ángel con la espada desenvainada o la serpiente del paraíso.

Satán, el tentador y compendio del mal

En el Nuevo Testamento tiene el asunto otro aspecto. En el mundo representativo del escritor neotestamentario, Satán no sólo ocupa un espacio mucho mayor, sino que su función no se agota con la del fiscal o del encargado divino[3]. Así aparece en los evangelios en primer lugar como el tentador que trata de disuadir a Jesús de su encargo divino (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; cf. Mc 1,12s). Cuando más tarde Pedro se acerca a Jesús con iguales exigencias, el Señor le reprende como a un «Satán» (Mc 8,32s; Mt 16,22s). El pecado más grande que conoce el Nuevo Testamento, la traición de Judas, sucede bajo el influjo de Satán:

> Pero Satán entró en Judas, llamado Iscariote y que era del número de los doce. Éste se fue y trató con los sumos sacerdotes y con los jefes de guardia la manera de entregárselo (Lc 22,3s).

En la interpretación de Juan, lo terrible acaece en medio de la santa comunidad de la última cena:

Él mojó un bocado, lo tomó y lo dio a Judas Iscariote, el hijo de Simón. Y después de tomar el bocado, entró Satán en él (Jn 13,26s).

Se dice del hombre malo que es un hijo del diablo (1Jn 3, 8.10; Act 13,10); las obras malas se llaman obras del diablo (1Jn 3,8). En el evangelio de Juan, los judíos hostiles a la joven Iglesia llegan a ser increpados todos sin excepción como «hijos del diablo» (8,44). El diablo siembra la mala hierba en el campo del reino de los cielos (Mt 13,39) y quita otra vez de los corazones la semilla de la palabra de Dios (Lc 8,12). Rodea como un león rugiente buscando a quien devorar (1Pe 5,8). De aquí la amonestación del Apóstol:

No deis al diablo ningún lugar (Ef 4,27).

Baste esto como inventario provisional. Reducido a una fórmula sería: Satán como compendio del mal y como tentador del mal es una figura familiar en los escritos del Nuevo Testamento. Este llamativo cambio repentino respecto al Antiguo Testamento exige una explicación y para ello es preciso dar de nuevo una mirada retrospectiva a la historia.

Los apocalipsis

Durante siglos, los escritos que forman lo que nosotros llamamos el «antiguo» Testamento fueron la única literatura del pueblo israelita-judío. Entre ellos se habían formado, cada vez más claramente, dos grupos y colecciones: la ley y los profetas. La ley (hebr. Tora) ya había conseguido en el siglo v a.C. la forma que hoy tenemos en los cinco libros de Moisés (Pentateuco). La colección de escritos, que los judíos llaman «profetas», contiene por una parte las tradiciones de la historia de Israel desde la toma de posesión del país hasta el destierro babilónico (los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y por otra parte las colecciones de discursos de los enviados de Dios (profetas) que a lo largo de siglos habían actuado en Israel como portadores de anuncios y

amonestaciones: los profetas «mayores» Isaías, Jeremías y Ezequiel, y los doce profetas «menores» (Oseas hasta Malaquías).

Más tarde se añadieron otros escritos, pero ya no obtuvieron el mismo prestigio. No se consideraron como obra acabada al igual que «la ley» y «los profetas» como indica el hecho de que recibieran el nombre genérico de «escritos». Los evangelios atestiguan con frecuencia la expresión «ley y profetas» (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16) o «Moisés y los profetas» (Lc 16, 29; 24,27; Jn 1,45) con la que se significaba todo el Antiguo Testamento.

Ahora bien, mientras la «ley» era aceptada como obra invariable, uno no podía darse por satisfecho de que la palabra de los profetas ya estuviese concluida con la colección existente. El último de ellos, Malaquías, había actuado alrededor del año 450 a.C. Desde entonces había enmudecido la voz de los profetas. Es verdad que sus discursos fueron anotados por discípulos; pero estos escritos no daban respuesta satisfactoria a muchos problemas apremiantes del momento presente que había cambiado en muchos aspectos. Entre los escritos añadidos últimamente había ciertamente mucha cosa digna de ser leída, pero faltaba entre ellos la voz de un profeta.

No sorprende, pues, que algún devoto aquí y allá se sintiese impulsado a remediar esta carencia y que, apelando a una «manifestación» o «revelación» que le fuera concedida, intentara satisfacer la curiosidad de sus contemporáneos sobre «lo que va a suceder pronto» (cf. Ap 1,1). Se escribieron «apocalipsis», escritos que interpretaban el curso del mundo refiriéndolo a su próximo fin. Los tiempos estaban por cierto llenos de vejaciones. Desde la anexión de Palestina al imperio de Alejandro Magno (331 a.C.), el pueblo judío se vio confrontado directamente con la ideología que llamamos «helenismo» y con sus elementos de lengua griega, educación griega, religión griega, arte griego, costumbres griegas. Primero la controversia con el monoteísmo judío y ética mosaica se efectuó con armas espirituales, pero más tarde se puso mano a la violencia brutal cuando el rey seléucida Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) inició una sangrienta persecución religiosa. Muchos judíos renegaron de la fe de los padres y se unieron a los persegui-

dores. «Hicieron mucho mal» se dice no sólo de los reyes diadocos que se repartieron entre sí el imperio de Alejandro Magno (1Mac 1,9), sino también de los judíos que «apostataron de la ley» y se sometieron al mandato de Epífanes (1,52).

Justos e injustos

Frente a la aparición de desmoronamiento de la fe judía, se formó un movimiento de defensa que se llamó «comunidad de los devotos» (hebr. *hasidim;* 1Mac 2,42)[4]. Su tarea suprema consistía en la observación rigurosa de la ley mosaica. El fanatismo legal llegó tan lejos que los partidarios de este grupo preferían dejar las armas en sábado y dejarse matar que defenderse (1Mac 2,29-38). El único punto de referencia de su escala de valores morales era precisamente la fidelidad a la ley. Es verdad que el pensamiento israelítico-judío ya tendía desde antes a dividir esquemáticamente a los hombres grupos, en «justos» y «malvados», es decir, en fieles a la ley y despreciadores de la ley. Nos encontramos con este juicio en un sinnúmero de pasajes del Antiguo Testamento. Es muy gráfico, por ejemplo, el salmo 1 que promete la salvación al hombre

> que no anda en el círculo de los malvados
> y no va por el camino de los pecadores
> y no habita en la vivienda de los impíos;
> su agrado consiste más bien en la ley de Yahveh
> y sobre ella medita día y noche (v. 1s).

Cuanto más nos acercamos a la era cristiana, más se acrecienta esta polarización. Para el pensamiento fariseo, únicamente se daban dos categorías de hombres: buenos y malos, «justos» e «injustos» o «pecadores» (cf. Mt 5,45). De este modo entró en la teología contemporánea un marcado rasgo dualístico, que se expresó principalmente en nuevos conceptos de la otra vida.

Se propagaban especulaciones sobre cuánto tiempo todavía iba Dios a mirar inactivo, cuándo iba a acabar este tiempo de tribulación. En los apocalipsis de esta época se encuentran fechas muy

concretas de la intervención de Dios y del cambio anhelado. En ello no había ningún inconveniente en dar nuevos números, si los dados antes no se habían confirmado. En el libro de Daniel se espera el cambio de los tiempos primero al cabo de 1150 días (8,14), luego al cabo de 1290 (12,11) y finalmente después de 1335 (12,12).

Se imaginaba que con la intervención de Dios se introduciría una nueva era del mundo. Según esta doctrina, toda la historia del mundo se divide en dos grandes fases: la del mundo terreno y la del mundo futuro, que estaría dividido en dos compartimientos, en cielo e infierno. La convicción de que en el mundo futuro los justos recibirían su recompensa y los malos su justo castigo salía del anhelo por una justicia niveladora. Era imposible que Dios pudiese permitir que sus justos sobre la tierra sólo tuviesen que sufrir tribulación y miseria. Esto sólo se podía soportar con vistas a otra vida mejor.

> De los que duermen en el polvo de la tierra
> despertarán muchos, unos para la vida eterna,
> los otros para la ignominia, para el horror eterno,

anunciaba el apocalíptico (Dan 12,2).

En el mundo futuro ya no habrá más mezcla de buenos y malos como la hay en este mundo, sino una separación rigurosa. El ejemplo más conocido de esta idea en el Nuevo Testamento está en la parábola del juicio final y en la separación entre ovejas y machos cabríos:

> Y éstos irán al castigo eterno,
> los justos, en cambio, a la vida eterna (Mt 25,46).

Contienen una afirmación semejante las parábolas de la mala hierba entre el trigo (Mt 13,24-30) y de la red (13,47-50).

Echado al fuego del infierno

Las circunstancias de opresión de entonces hacen comprensible que en los escritos de los últimos tiempos el infierno, como

lugar de castigo eterno de los malos, pudiese llegar a tener tanta importancia. En un pasaje tardío del libro de Isaías (¿siglo IV/III?), ya hallamos la amenaza de que los cadáveres de los renegados serán devorados eternamente por gusanos y fuego ante las puertas de Jerusalén:

> Su gusano no muere,
> y su fuego no se apaga,
> son una abominación para toda carne (66,24),

imagen que reaparece en el evangelio de Marcos, cuando Jesús amonesta contra la seducción:

> Si tu ojo te seduce al pecado, arráncatelo. Es mejor para ti entrar con un ojo en el reino de Dios que ser echado con dos ojos al fuego del infierno, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga (9,47s).

Este lugar de tortura para los malos al final de los tiempos ocupaba mucho a los autores de apocalipsis y los inducía a hacer descripciones de los tormentos eternos casi con encantos sádicos. Según Dan 12,2, participarán de la resurrección no sólo los buenos, sino también los malos, estos últimos para que su cuerpo sea eternamente torturado. El día del juicio, dice el juez a los malos:

> Mira ahora aquí y allá;
> aquí felicidad y descanso,
> allá tormento y fuego (4Esd, 7,38).

Como tercer motivo, junto al de gusanos y fuego, se citan las tinieblas para significar los horrores del infierno:

> Tinieblas será su casa
> y gusanos, su lecho (1Hen 46,6).

También en el Nuevo Testamento escuchamos varias veces que los malos serán echados a la tiniebla (profunda), donde aullarán y crujirán con los dientes (Mt 8,12; 22,13; 25,30). Pero como el fuego (Mt 18,8; 25,41 etc.) y las tinieblas se avienen mal,

se imaginó un fuego que quema pero no da luz. Se dice en una descripción del infierno:

Allí hay obscuridad y niebla, ninguna luz.
Allí hay sólo escarcha, hielo y mazmorra,
y ángeles crueles y sin misericordia llevan armas
y atormentan sin piedad (2Hen 10,2).

«Adán, ¿qué has hecho?»

Sin embargo, la separación entre buenos y malos antes no se había supuesto que sucediera al final de los tiempos. En un principio, era familiar al pensamiento irsaelítico-judío la idea que habría una correspondencia entre el final y el comienzo de los tiempos. Como se esperaba para el final de los tiempos una situación paradisíaca (cf. por ejemplo Is 11,6-9), también se imaginaba el estado primigenio del hombre como paradisíaco (Gén 2s)[5]. Lo mismo puede decirse naturalmente del pecado y de la separación entre buenos y malos. En el paraíso ya hay pecado (Gén 3), y en los primeros hijos de los primeros padres, Caín y Abel, ya hay enemistad del malo frente al bueno (Gén 4,1-16). Hacia el comienzo de la era cristiana, se prestó mucha atención al pecado de Adán como causa del mal en el mundo. Encontramos que esta línea de pensamiento se extiende sobre todo en el IV libro de Esdras, en el Apocalipsis sirio de Baruc[6] y en Pablo.

Adán, ¿qué has hecho?
Pues, aun cuando tú solo pecaste,
el daño no cayó sobre ti solo,
no, también sobre nosotros, tus hijos,

lamenta el vidente en el IV libro de Esdras (7,118)[7]. Y Pablo argumenta:

Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte; así llegó la muerte a todos los hombres, porque todos pecaron (Rom 5,12).

III. Satán y el mal

El pecado de los ángeles

Junto a este hilo que pone la irrupción del mal en la creación a partir de Adán, otro hilo atraviesa la literatura judía situando el origen del pecado en el mundo celestial y haciendo que el mal comience con los ángeles.

Ya en tiempo antiguo, se había contado con una corte y palacio celestial, donde Dios tiene su trono como señor y rey (Sal 29 y passim). En la época bíblica más tardía, se presta una atención cada vez mayor a esta corte de Dios. Sobre todo se puebla con exuberancia de ángeles. En el tiempo antiguo, se había sido extremadamente prudente en suponer la existencia de tales seres intermedios. No eran necesarios, porque uno tenía una relación muy inmediata con Dios y, además, veía en ello un peligro de la fe en la unicidad de Yahveh. Más tarde, en cambio, el monoteísmo estaba tan firmemente arraigado en el pueblo judío, que este peligro ya no existía. Ahora dispone Dios sobre legiones de espíritus que le sirven (cf. Mt 26,53). Sobre todo en los escritos judíos extrabíblicos de este tiempo, Dios ya no interviene por sí mismo en el acontecer del mundo, lo hace por medio de sus ángeles. También son ángeles los que llevan las oraciones de los hombres ante el trono de Dios (Tob 12,15).

Es de suponer que la corte persa sirviera de ejemplo para la idea de la corte de Dios. Palestina había sido una provincia del imperio persa durante doscientos años, de 539 a 331 a.C. Naturalmente, la corte del rey celestial debía superar en esplendor cualquier corte de la tierra. Así encontramos en el libro de Daniel que el trono de la divina majestad está rodeado de cien millones de servidores (7,10), un ejército fantástico.

En el Antiguo Testamento, encontramos a lo más insinuaciones de que entre estos seres celestiales hubiese también pequeñeces propias de los hombres. No se puede negar que el Satán del prólogo del libro de Job tiene sentimientos de envidia, mala intención y alegría del mal ajeno. Igualmente el Satán de Zac 3 da toda la impresión de un calumniador intrigante. Pero son los apocalipsis extrabíblicos de los últimos doscientos años antes de la

era cristiana los que saben descubrir debilidades incomparablemente más vergonzosas de los ángeles. El más locuaz en este aspecto es el primer libro de Henoc[8], un escrito que ejerció una influencia enorme en el pensamiento cristiano. Gozó de un gran prestigio entre los judíos cultos de los años entre las dos eras, fue familiar a los autores de los escritos del Nuevo Testamento y muchos padres de la Iglesia lo tuvieron por libro de la Biblia.

Ya en la antigüedad existieron mitos que narraban uniones pecaminosas de hombres celestes con mujeres terrenas. Encontramos un ejemplo escrito de ello en la noticia de Gén 6,1s, con la que se ilustra la corrupción general de la creación y se justifica el castigo del diluvio:

> Cuando los hombres empezaron a multiplicarse sobre la tierra y les nacieron hijas, los hijos de Dios vieron qué bellas eran las hijas de los hombres, y tomaron por mujeres las que más les gustaron.

Este mito es diligentemente ampliado en el primer libro de Henoc. Doscientos ángeles se comprometen bajo juramento a tomarse mujeres y engendrar hijos[9]. No teniendo bastante con ello, enseñan a sus mujeres y a los hombres la fabricación de armas y cosméticos, magia y astrología (6,1-7,1; 8,1-3).

Es fácil de comprender que los niños engendrados por ángeles no puedan ser hombres normales, sino que tienen dimensiones sobrehumanas.

> Ellas concibieron
> y parieron gigantes
> de tres mil varas de altura,

se narra en el libro de Henoc (7,2). También aquí se apoya en el modelo bíblico que dice:

> En aquellos días hubo gigantes sobre la tierra, y después también, cuando los hijos de Dios trabaron relaciones con las hijas de los hombres y éstas les parieron hijos (Gén 6,4).

De todas maneras, los ángeles no podían estar satisfechos con sus hijos gigantes, pues éstos, después de haberse comido todas

las provisiones de los hombres, empezaron a devorar hombres y acabaron devorándose mutuamente (1Hen 7,2-6; 10,9). Esta carnicería no quedó sin consecuencias para la humanidad: Los gigantescos «hijos de prostitutas» mueren únicamente en su cuerpo. Desde entonces sus espíritus, como «malos espíritus», van y hacen de las suyas sobre la tierra:

> Malos espíritus salieron de su cuerpo,
>
> ...
> malos espíritus estarán sobre la tierra
> y se llamarán malos espíritus.
>
> ...
> Los espíritus de los gigantes provocan catástrofes,
> cometen violencias, destruyen,
> atacan, luchan, hacen estragos sobre la tierra
> y traen confusión (15,9.11).

A los ángeles, que por su concupiscencia ocasionaron esta catástrofe en el mundo, se les impone un doble castigo: uno provisional y otro eterno. Primero, son encarcelados en una obscura mazmorra bajo la tierra, y después, en el juicio final, serán lanzados para siempre a una charca de fuego (10,4-6 y passim). Esta presentación tiene su eco en la segunda carta de Pedro:

> Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, mas los precipitó a las cuevas tenebrosas del tártaro y los mantiene encerrados allí hasta el juicio (2,4).

Semejantemente en la carta de Judas:

> Los ángeles que menospreciaron su dignidad y abandonaron su residencia, los encerró en las tinieblas con cadenas perpetuas para juzgarlos en el gran día (6).

El interés que los escritos extrabíblicos tardíos de los judíos tienen por el tema del pecado de los ángeles, se explica por la necesidad de encontrar una respuesta al problema del origen del mal. En un tiempo que se había vuelto inseguro a causa de la

controversia intelectual y política con el helenismo, esta cuestión se presentaba más apremiante que nunca. En todas partes y también en estos escritos se entreoye la polémica contra el helenismo, no sólo en el desenfreno sexual que se carga sobre los ángeles, sino también en la corrupción de las artes en las que los ángeles inician a los hombres: astronomía, alquimia y magia, transformación del metal (= fabricación de armas) y cosmética (1Hen 7; 8; 69). Pero, sobre todo, por medio del mito de la caída de los ángeles, por decirlo así, podía asegurarse biográficamente la fe en los demonios que se había expansionado enormemente por todas partes en esta época tardía y que era un conglomerado de influencias cananeas, babilónicas, iranias y griegas. La leyenda de los espíritus que saliendo de los cuerpos de los hijos gigantes de los ángeles hacen mal a los hombres sin descanso, no es otra cosa que el intento de satisfacer la curiosidad sobre el origen de los demonios.

Los demonios como espíritus de enfermedades y daños

Pero los demonios no sólo son conocidos en los escritos extrabíblicos, también en el Nuevo Testamento. No es ninguna diferencia esencial que estos seres se llamen «demonios» en sentido estricto (δαιμόνια) o «espíritus» (πνεύματα). Ambos términos se usan alternativamente en los relatos paralelos de los sinópticos (por ejemplo (Mc 1,34: δαιμόνια, Mt 8,16: πνεύματα). La extensión que comprenden estos términos ni es unitaria en sí, ni se deja delimitar claramente. En los evangelios, los demonios salen sobre todo como espíritus de enfermedades, es decir, como poderes que causan la enfermedad en los hombres y les dañan primariamente en el terreno físico. Llama la atención que los evangelistas, al hablar de esto, se sirvan de expresiones esterotípicas. El demonio «entra en el hombre» (Lc 8,30), el enfermo «tiene» un demonio (Mt 11,18; Lc 7,33 etc.), en la curación, «el demonio sale» (Mt 17,18 y passim) o es «echado fuera» (Mt 8,31 etc.). En muchos pasajes, el demonio es llamado «impuro», no para distinguirle de espíritus «puros», sino porque produce la impu-

reza en sentido cultual: El enfermo es al mismo tiempo el manchado. Por esto, también los dioses de los paganos pueden designarse δαιμόνια (1Cor 10,20), pues también el culto idolátrico hace impuro al hombre. El demonio es llamado también con frecuencia «malo» (πονηρός) y con ello se le define como espíritu que daña a los hombres (Lc 7,21; 8,2; Act 19,12s y passim).

Sin embargo, queda por determinar que este daño, según lo entienden los escritores neotestamentarios, se limita al terreno físico o —por ejemplo en los enfermos mentales— en el medicinal-físico. Nunca aparecen demonios en el Nuevo Testamento como erectores del pecado. Esta idea sólo aparece en la literatura judía extrabíblica, y, aun allí, sólo en casos aislados, por ejemplo, cuando en un pasaje del libro de los Jubileos[10] (cap. 12), salen los demonios como cómplices de Satán y seducen los hombres hacia el mal. En ninguna parte del Nuevo Testamento se lee que los demonios perturben la relación entre Dios y hombre.

Si se tenía la enfermedad como algo causado por espíritus malos[11], y, según los relatos evangélicos, Jesús curaba enfermos, ello significa que Jesús actuó de exorcista que sacaba el demonio de los enfermos. Así se comprende que la curación de enfermos por Jesús se entendiera como lucha contra los demonios. Pero los relatos de curaciones no dejan ningún lugar a dudas de que las curaciones nunca tuvieron su fin en sí mismas, sino que servían para confirmar una afirmación teológica que quería hacer el evangelista[12]. Así es como la curación del lunático (Mt 17,14-18) sirve para fustigar la pequeña fe de los discípulos que no consiguieron curarlo. El relato muy semejante de Lucas sobre la curación del epiléptico (9,37-42) quiere servir para ilustrar la «majestad de Dios», y sólo la fe de la sirofenicia induce a Jesús a curar a su hija (Mc 7, 24-30; Mt 15,21-28). Un semejante interés de teología de la misión acusa la historia de la curación del poseído de Gérasa (Mc 5,1-20 par) que también es pagano, como la sirofenicia. La multitud de los demonios que entran en los cerdos confirma además con plasticidad drástica el dominio de Jesús sobre demonios y sobre la totalidad del mundo de los dioses paganos.

El diablo

De manera diferente que con los demonios, es la relación con aquella otra figura que sale en el Nuevo Testamento como Satán o diablo y que en los apocalipsis bajo distintos nombres desempeña un papel importante. En el primer libro de Henoc aparece como el primero de los doscientos ángeles pecadores y se llama ya Semyasa (6,7), ya Asasel[13] (8,1s etc.). El libro de los Jubileos transmite otros nombres. Allí, el caudillo de los espíritus malos aparece como el príncipe Mastema[14]. El motivo de la prueba de Job se transfiere aquí a la historia de Abraham. En la narración del libro de los Jubileos, Dios prueba a Abraham, no por libre decisión como en la narración bíblica (Gén 22), es Mastema quien instiga a Yahveh a que pruebe a Abraham exigiéndole el sacrificio de su hijo (17,16). El libro de los jubileos también cambia el relato bíblico del ataque nocturno contra Moisés (Éx 4,24): No es Yahveh quien ataca a Moisés y quiere matarlo, sino Mastema (48,3). Salta a la vista que la figura de Mastema sirve para descargar a Dios de los hechos que en este tiempo tardío se consideraban indignos de Él.

Esporádicamente, sale en el libro de los jubileos el tentador del pecado y fiscal ante Dios bajo el nombre de Beliar. En el Nuevo Testamento (2Cor 6,15), Beliar es también la forma griega de la palabra hebrea Belial que significa algo así como «vileza», «perdición». La figura de Belial hace todo su efecto en los textos de Qumrán. Si bien aquí la palabra Belial se usa con frecuencia en sentido objetivo para indicar lo necio que uno dice y lo malo que uno hace, pero cuando se habla de «Belial y todos los hombres de su suerte» (1QM 4,2), «Belial y todos los espíritus de su suerte» (13,2.4.11s), «Belial y todo el ejército de su imperio» (18,1), entonces se trata claramente de una figura satánica. La actividad corruptora de Belial y sus ángeles divide la humanidad en dos bandos:

> En manos del príncipe de la luz (esto es, de Miguel) está el dominio sobre todos los hijos de la justicia, ellos andan por el camino de la luz

Pero en manos del ángel de las tinieblas (= Belial) está el dominio sobre los hijos de la iniquidad, y éstos andan por el camino de las tinieblas (1QS 3,20s).

En los apocalipsis se puede reconocer con claridad una transformación en la figura de Satán. Frente al Antiguo Testamento, Satán ha aumentado el ámbito de su poder, pues ahora aparece como señor de los espíritus, y su objetivo consiste claramente en la seducción de los hombres al pecado. Este nuevo concepto tenía que desembocar por fuerza en un problema teológico poco menos que insoluble. Si Dios no ha creado a Satanás, entonces éste es eterno, y, junto a Dios, hay un segundo principio eterno, un antidiós que la fe monoteísta de los judíos no podía admitir. Si Dios lo ha creado, entonces Dios ha creado el mal y esto se contradice con su esencia. Ante este dilema, el problema del origen del mal se trata cuidadosamente en cada uno de los escritos judíos. El libro de los Jubileos ni designa formalmente a Mastema como creatura de Dios, ni lo presenta como principio eterno del mal. En cambio, los textos de Qumrán se declaran expresamente partidarios de la condición de creatura de Belial.

Tú has creado a Belial para la corrupción, para que fuese ángel de la enemistad,

se dice allí (1QM 13,11). Para la comunidad del mar Muerto no había pues duda alguna de que Dios en el principio incluyó el mal en el plan de su creación.

Sin embargo, tal sobriedad de pensamiento no impidió que otros narradores judíos hallaran una explicación del origen de Satán llena de fantasía: Satán es un ángel caído y derrocado. En el primer libro de Henoc, el cabecilla de los ángeles lascivos es castigado en primer lugar:

Y el Señor dijo a Rafael:
Ata a Asasel de manos y de pies
y échalo a las tinieblas.
El día del gran juicio
será arrojado a la charca de fuego (10,4.6).

En la «Vida de Adán y Eva» es donde se relata sobre esto con más detalle[15]. La narración toma su punto de partida en la afirmación del Antiguo Testamento de que Dios creó al hombre a su imagen (Gén 1,26s). Pero la leyenda considera que, por ser imagen de Dios, Adán debía ser más espléndido que todos los ángeles. Dios exigió incluso que éstos tributaran a Adán su homenaje de veneración. Obedecieron Miguel y los ángeles que estaban a su lado. En cambio, Satán y sus ángeles subordinados se negaron y por castigo fueron lanzados del cielo y la tierra. Adán, no sospechando nada, seguía disfrutando la felicidad del paraíso. Pero Satán, que por causa del hombre había perdido su gloria, no soporta que Adán siga feliz. Lleno de envidia y rabia intenta inducir a Adán a desobedecer a Dios para depararle la misma suerte que le tocó a él. Espera tener buen éxito con la mediación de Eva.

En la leyenda, es Satán mismo quien cuenta el suceso:

Y Miguel subió
y llamó a todos los ángeles:
Venerad la imagen de Dios,
como Dios, el Señor, ordena.

Y Miguel lo veneró primero.
Luego me llamó y me dijo:
Venera la imagen de Dios.
Yo dije: No necesito venerar a Adán.

Cuando Miguel me apremiaba a que le venerara,
le dije:
¿Por qué me apremias?
No voy a venerar
al que es más joven y pequeño que yo.
Fui creado antes que él.
Antes de que él fuera creado, fui creado yo.
Él tendría que venerarme a mí.

Al oírlo los otros ángeles que me están subordinados,
tampoco quisieron venerarlo.
Entonces dijo Miguel: Venera la imagen de Dios.
Si no lo haces
caerá la ira de Dios, el Señor, sobre ti.

Yo dije:
Si cae sobre mí su ira,
elevaré mi trono sobre las estrellas del cielo
y seré igual que el Altísimo.

Y Dios, el Señor, cayó sobre mí con ira
y desterró de nuestra gloria a mí
y a mis ángeles conmigo.
Así, por causa tuya, desde nuestras residencias
fuimos expulsados a este mundo
y arrojados a la tierra.

Y al momento nos afligimos
porque habíamos sido despojados de nuestra gran gloria.
Y tener que verte a ti en tal alegría y delicia
nos afligía.

Con astucia seduje a tu mujer
y conseguí
que de tu alegría y delicia
fueras arrojado por culpa suya,
así como yo fui arrojado de mi gloria (14-16).

Según la leyenda, el móvil principal que induce a Satán a obrar es la envidia del diablo (cf. también Sab 2,24) junto con su pretensión orgullosa de ser igual a Dios. Pronto se dio por verdad revelada que esto había sido propiamente el pecado de los ángeles. Y como en la narración del paraíso, el hombre es amenazado con la muerte en el caso de transgresión del mandamiento divino (Gén 2,17; 3,3), en cambio, según el libro de la Sabiduría, la muerte es atribuida a las maquinaciones del diablo (2,24) uno se acostumbró a ver al diablo en la serpiente que sedujo a los primeros padres en la narración del paraíso; una interpretación equivocada, como se puede demostrar muy fácilmente [16].

Sean cuales fueran las reflexiones que se hayan hecho sobre el origen de Satán, lo cierto es que en la época tardía de Israel éste era una figura firmemente establecida. El grado en que todo se concentró en esta figura de Satán se muestra por el hecho de que de los distintos nombres que se habían dado al enemigo de la humanidad, se impusieron siempre con más fuerza las deno-

minaciones de «Satán» y «diablo»[17]. Al mismo tiempo, fue desarrollándose siempre más su papel de soberano que domina sobre un imperio potente. En el «Testamento de los doce patriarcas»[18] lleva el nombre de «soberano del engaño» (TestSim 2,7; TestJud 19,4), o simplemente «soberano» (TestDan 5,6). Tiene a su disposición «espíritus» o «ángeles» servidores que inducen a los hombres al pecado y los atormentan después de su muerte[19]. Parecidamente, Satán tiene, según el primer libro de Henoc y el libro de los Jubileos, una servidumbre[20]. Pero donde con más fuerza se desarrolló la idea de un reino enemigo de Dios fue en los escritos de Qumrán. Ambos, Dios y Belial, tienen sus respectivos ángeles que se contraponen formando dos ejércitos: Los ángeles de Dios o de Miguel y el ejército de Belial son los que invisiblemente luchan detrás de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas[21]. Si bien Dios y su ángel Miguel asisten a los suyos, este tiempo terrenal está tan caracterizado por la actuación de Belial que se llama simplemente «tiempo del dominio de Belial»[22].

La lucha del caos

Esta idea de un adversario contra el cual Dios tiene que luchar sin parar, parece a primera vista una novedad en la historia de la religión israelítico-judía. En realidad se trata de un motivo antiquísimo que revive en una nueva forma y que no es desconocido en el Antiguo Testamento.

Como los mitos de creación de muchos otros pueblos, también las cosmogonías de los pueblos semitas del territorio fenicio-cananeo tienen un carácter bélico. Un dios creador tiene primero que emprender la lucha contra los poderes del caos y vencerlos antes de poder organizar el cosmos[23]. La epopeya babilónica de la creación, Enuma Eliš[24], que surgió entre los siglos XIX y XVII a.C., relata sobre las dos aguas representadas como una pareja de dioses, Apsu, el océano de agua dulce y Tiamat, el océano de agua salada, de los cuales salieron todos los dioses restantes. Entre éstos, Marduk, el dios de la ciudad de Babilonia, se hace con el caudillaje. Después de haber aniquilado a Apsu, entra en

lucha contra Tiamat. Manda que irrumpan vientos en sus fauces, lo mata con una flecha y parte su cadáver en dos mitades. Con una mitad forma el cielo y con la otra la tierra. Acabada la creación —cuerpos celestes, plantas, animales y hombres—, los otros dioses edifican a Marduk un palacio fastuoso y lo celebran como rey.

Nos enteramos de una lucha semejante en los mitos ugaríticos que reflejan el pensamiento fenicio-cananeo en la segunda mitad del segundo milenario a.C. Aquí es Baal, el dios de la vida y de la fertilidad, quien se ve implicado en una lucha por la hegemonía con Yamm, el dios marino. La lucha acaba matando Baal a Yamm a porrazos [25]. Antes ya había matado Baal a varios dragones del territorio perteneciente a Yamm, sobre todo, «Lotan, la serpiente voladora» y «la serpiente sinuosa», así como al «tirano de las siete cabezas». Después de la victoria sobre Yamm, una asamblea de dioses acuerda edificar un palacio a Baal y que sea reconocida su soberanía real.

En este poema mítico, igual que en el Enuma Eliš, también se trata del vencimiento de las fuerzas caóticas portadoras de corrupción (representadas en el dios marino Yamm) por medio del poder del cielo creador del bien. Pero, a diferencia del Enuma Eliš, el resultado de la lucha no es la creación del mundo, sino la garantía del orden cósmico a través del dios de la fertilidad. Es que la creación y conservación del mundo son dos conceptos inseparables. El Antiguo Testamento también narra con igual conexión lógica y literaria que Dios creó el mundo (Gén 1-3) y garantizó el orden cósmico (Gén 8,21s).

De todos modos, el relato de la creación del Génesis (1,1-2,4a) no cuenta nada de una lucha de Yahveh contra los poderes del caos al estilo de los mitos mesopotámicos de la creación. Es verdad que también para la Biblia, la creación consiste en el vencimiento del caos por parte de Dios:

> Cuando Dios empezó
> a crear el cielo y la tierra,
> la tierra estaba desierta y confusa,
> tinieblas yacían sobre las aguas
> y soplaba un viento poderoso sobre el mar (Gén 1,1s).

Los cuatro elementos representan el caos. La tierra se encuentra en una situación de yermo absoluto, envuelta en tinieblas y rodeada por las aguas indómitas del océano, cuyas olas son azotadas por un viento poderoso. Pero la purificada y espiritualizada teología de Israel, para la cual no es nada imposible la creación del mundo sólo por la fuerza de la palabra de Dios, ya no precisa dioses ni monstruos del caos. Es una característica del estilo del relato bíblico de la creación su forma «física» de expresión y nada mitológica, aun cuando conceptos mitológicos asomen aquí y allá. La separación de las aguas caóticas por medio del firmamento en aguas inferiores y superiores —el mar salado y el agua dulce que cae sobre la tierra en forma de lluvia— recuerdan el océano de agua dulce Apsu y el océano de agua salada Tiamat, y la separación de las aguas por Dios se parece a la división de Tiamat en dos mitades. Pero esto no son más que reminiscencias.

Leviatán

Las afirmaciones correspondientes en los textos poéticos del Antiguo Testamento se expresan de otra manera. Éstas muestran de una manera mucho más clara que la idea de una lucha primitiva se mantuvo bien viva en el pensamiento de Israel. Aquí Yahveh retuerce la tierra de las aguas del caos y la sujeta sobre las masas de agua de los abismos por medio de columnas que están sobre zócalos. Las aguas siguen siendo fatídicas y portadoras de catástrofes, una amenaza para los hombres. Por esto Dios las encerró con puertas de dos hojas y reprimió su ímpetu con cerradura y pasador.

> ¿Quién encerró el mar con puertas
> cuando bramaba y se salía de madre?

es una de las preguntas que Job tiene que oír de Yahveh (Job 38,8; cf. Prov 8,29).

Aliado con las masas de agua, lucha el dragón maligno llamado Rajab o Leviatán junto con sus cómplices contra Yahveh (Job

7,12; 9,13). En este monstruo marino, que es descrito de un modo muy parecido a los textos mitológicos de Ugarit, se condensan todas las fuerzas de la catástrofe en una impresionante figura mítica. El mismo Yahveh no puede cantar victoria sobre Leviatán hasta haberle cortado varias cabezas:

Tú dividiste el mar con tu fuerza,
hiciste añicos sobre las aguas las cabezas de los dragones.

Destrozaste las cabezas del Leviatán,
y lo diste por comida al tiburón del mar
(Ps 74,13s; cf. Ps 89.10s).

Después que el luchador divino, poderoso y prudente, hubo dejado el cielo limpio, pudo considerarse acabada la creación[26]:

Con su fuerza apaciguó el mar,
con su inteligencia destrozó al Rajab.

Su viento barrió el cielo,
su mano traspasó la serpiente sinuosa (Job 26,12s).

En los textos citados reviven las ideas mitológicas de Mesopotamia y Canaán con más fuerza que en el relato de la creación del Génesis. La división del mar, el despedazamiento de Rajab, el atravesamiento del dragón (Is 51,9) corresponden al atravesamiento y división en dos partes de Tiamat en el Enuma Eliš, a la matanza del dragón por obra de Baal en Ugarit. Como aquel dragón, también el Leviatán bíblico es una «serpiente voladora», una «serpiente sinuosa» (Job 26,13; Is 27,1), y las cabezas hechas añicos del dragón (Ps 74,13s) tienen su correspondencia en el vencimiento del «tirano de las siete cabezas» en Ugarit. Con todo, las numerosas correspondencias no autorizan pasar por alto una diferencia fundamental. El papel que desempeñan estas ideas mitológicas en el Antiguo Testamento es mucho más insignificante que en el caso de los pueblos vecinos de Israel. Allí son estas ideas un elemento esencial de la imagen del mundo de la cual no se pueden prescindir. En cambio, en los cantos y escritos de Israel, éstas nunca constituyen el tema propiamente dicho. Sirven más

bien de fondo sobre el cual destaca con más esplendor la alteza y soberanía de Yahveh. Casi todos los textos que se pueden alegar proceden de la época tardía, cuando el monoteísmo ya estaba firmemente establecido en el pueblo judío y no había peligro alguno de mala interpretación. Más bien se podían sacar de estos textos esperanza y confianza en las concretas miserias presentes. La confianza en el futuro se alimentaba en las primeras hazañas guerreras de Yahveh. Por ejemplo, el Deuteroisaías abruma a Yahveh para que éste arruine la potencia mundial de Babilonia y redima a su pueblo, igual que otro tiempo había vencido el caos:

> Despierta, despierta
> Ármate de fuerza, brazo de Yahveh.
>
> Despierta como en los días antiguos,
> de las generaciones primitivas.
>
> ¿No fuiste tú quien hiciste pedazos a **Rajab**
> y taladraste el dragón? (Is 51,9).

En el final de los tiempos, así lo espera el profeta, Dios iniciará una nueva creación (cf. Is 65,17; 66,22), venciendo de nuevo el dragón Leviatán:

> Aquel día, Yahveh visitará
> con su espada pesada, grande y fuerte
>
> el Leviatán, la serpiente voladora,
> y el Leviatán, la serpiente sinuosa,
>
> y matará el dragón,
> que habita en el mar (Is 27,1)

De este texto, que seguramente procede de hacia el año 300 a.C., podemos sacar dos cosas. Primero, el dragón se había convertido en símbolo de toda potencia política enemiga [27]. Por ejemplo se designa Egipto con el nombre del dragón del caos Rajab (Sal 87,4), Nabucodonosor, el conquistador y destructor de Jerusalén es comparado con un dragón (Jer 51,34). También en el texto citado (Is 27,1), el profeta piensa sin duda en una potencia

mundial (¿macedónica?) que dominaba en su tiempo. Además de esto, la potencia mundial que se representa bajo la imagen del dragón, sintetiza todos los poderes enemigos de Dios, de modo que el dragón se convierte en figura simbólica de todo lo que se opone al plan de la salvación de Dios. Y como, según idea israelítica, el final y el principio de los tiempos se corresponderían, se esperaba para el fin del mundo un nuevo asalto del dragón del caos contra Dios y una nueva victoria de Dios sobre él.

«El dragón, llamado diablo y Satán»

Esta idea está ampliamente representada en el Apocalipsis de Juan. Con una abundancia de imágenes mitológicas, se describe en el capítulo 12 cómo en el cielo una mujer vestida con el sol, la luna a sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza, está a punto de dar a luz a un niño, y también cómo el dragón, color rojo encendido, con siete cabezas y siete cuernos, se alza ante ella para devorar al niño. Pero no lo consiguió porque el niño fue arrebatado a Dios. No obstante, tampoco en el cielo está seguro del dragón. Entonces «Miguel y sus ángeles» vienen en su ayuda. Luchan contra «el dragón y sus ángeles» y los echan a todos del cielo a la tierra:

> Y fue echado el gran dragón,
> la serpiente antigua,
> que se llama diablo y Satán,
> que seduce toda la tierra.
> Fue echado a la tierra
> y sus ángeles fueron echados con él (Ap 12,9).

Con todo, el dragón no ceja y sigue atacando a la mujer sobre la tierra. Cuando se ve que no tiene poder alguno sobre ella, se vuelve contra sus hijos (12,15-17).

La acumulación apretada de denominaciones que expresan el poder enemigo de Dios en el verso citado, no sólo quiere ilustrar su peligrosidad y fuerza, indica también la multitud de formas en que se presenta este poder. A los nombres de dragón, serpiente,

diablo y Satán, en el verso siguiente se añade todavía el de acusador de los hombres «ante nuestro Dios de día y de noche», que, desde que comenzó la salvación, no ha dejado de ejercer su oficio. Tanto más difícil es la actividad que desarrolla sobre la tierra. «Tiene mucha rabia», se dice con lenguaje psicológico, porque sabe que ya le queda poco tiempo (v. 12). Luego aparece Satán como «seductor de todo el mundo», como ya fue presentado lapidariamente en el v. 9, sin que se diga una palabra sobre la finalidad que persigue al seducir el mundo. Lo indica un pasaje posterior del apocalipsis —nos encontramos al final del reino milenario de Cristo—, donde Satán es llamado simplemente el seductor (20,8; cf. también 20,10: «el diablo, el seductor»). Hace un llamamiento a los cuatro fines del mundo a luchar contra Dios y reúne ejércitos «tan numerosos como la arena del mar» (20,8). Es decir, según el concepto del vidente, el interés de Satán no consiste en la seducción al pecado de individuos, sino en la movilización de todas las fuerzas para la lucha del final de los tiempos.

En la situación histórica concreta [28], el Estado romano aparece al vidente como el enemigo más encarnizado de la Iglesia. Sobre él se apunta con colores chillones bajo la imagen de la bestia que sube del mar (13,1ss), y la meretriz que monta sobre la bestia (17,1ss) no simboliza otra cosa que la potencia mundial de Roma, bajo cuyo dominio sufrían las comunidades cristianas de Asia Menor. Es digno de notar, que en este contexto no es la figura de Satán lo que preocupa, como hubiese sido natural. Ésta sirve más bien para estigmatizar con toda acritud un peligro especial de la joven Iglesia. Por sus calumnias contra los cristianos, los judíos son llamados dos veces «sinagoga de Satán», precisamente en dos cartas. La primera se dirige a los judeocristianos de Esmirna (2,9), la segunda a la comunidad de Filadelfia (3,9): Las amonestaciones están redactadas en forma de cartas en las que se mezclan elogios y reprensiones. Si se tiene presente que las cartas sólo comprenden los capítulos 2 y 3 del Apocalipsis y que el diablo sólo es mencionado otras dos veces en todo el libro, se impone sacar la conclusión de que el mencionar relativamente tantas veces al diablo en estos dos capítulos tiene que ver con el interés pastoral de esta parte del Apocalipsis. Con esto coincide

también el contenido de ambas afirmaciones. En Ap 2,10, el diablo aparece investido de un limitado poder judicial: Puede meter a los hombres en la cárcel para probarlos. Y en la carta a Pérgamo, se habla incluso del «trono de Satán» (2,13), seguramente una alusión al altar de Júpiter que había allí o al templo de Esculapio; en todo caso, a algún santuario de la ciudad.

Así pues, tanto si se trata de judaísmo como de paganismo, el vidente ve en ambos un peligro para la comunidad y los señala con la palabra «Satán».

Satán, el que tiende redes

Se puede hacer una observación semejante en las llamadas cartas pastorales, tres cartas dirigidas a Timoteo y Tito, dos colaboradores de Pablo. Están redactadas al estilo de cartas oficiales y tienen por tema dar órdenes y avisos concernientes al ministerio pastoral en la comunidad y a la disciplina eclesiástica. A diferencia del Apocalipsis, aquí no se apostrofa ningún grupo concreto como adversario. Sin embargo, por todas partes se husmea al enemigo que tiende redes; imagen que sale dos veces en las cartas a Timoteo (I 3,7; II 2,26). El jefe de la comunidad no debe ser ningún neófito, para que no caiga en el juicio del diablo (1Tim 3,6). Se aconseja que las viudas jóvenes se vuelvan a casar, para que no den ocasión al «adversario»; algunas ya se han puesto del lado de Satán (1Tim 5,14s). En otro pasaje se dice que dos incrédulos fueron entregados a Satán para su escarmiento (1Tim 1,20; cf. 1Cor 5,5). Es decir, aquí también encontramos la idea de que el que ofrece a Satán facilidades de ataque, incurre en su castigo. Se precisa una vigilancia extrema. Las cartas pastorales tienen muy en cuenta esta exigencia como lo demuestra la repetida amonestación a la «sobriedad», esto es, al comportarse reflexivamente en todas las cuestiones morales de la vida.

Esta amonestación se toma particularmente en serio en la primera carta de Pedro, que se parece mucho a las cartas pastorales por su postura fundamentalmente parenética. Aquí, el requerimiento de la sobriedad se combina con la comparación de que

Satán da vueltas como un león rugiente buscando su víctima (5,8). En los pasajes mencionados, la idea fundamental común es la de Satán como adversario por antonomasia de los hombres. Lo indican los mismos nombres que se dan a Satán como «adversario» (ἀντικείμενος: 1Tim 5,14; ἀντίδικος: 1 Pe 5,8, donde quizás también pueda pensarse en la antigua función de Satán como fiscal de un juicio). Lo decisivo no es tanto el peligro de cada uno a ser seducido por Satán, sino la amenaza que pesa sobre toda la comunidad, donde sin duda también ha influido la experiencia de persecución por la fe.

Satán, el anticristo

Desde este punto de vista, sólo hay un paso a la personificación del elemento antidivino en Satán. Y este paso lo dieron los autores del Nuevo Testamento que dividen la humanidad en «hijos de Dios» e «hijos del diablo» (1Jn 3,10). El autor de la carta de Jaime llega a una contraposición semejante, cuando exige resistir al diablo y someterse a Dios (4,7). La consecuencia de este pensamiento de rasgos dualistas es identificar el mundo con la esfera del poder de Satán. En la primera carta de Juan se dice que todo el mundo está bajo el poder del maligno (5,19), afirmación que obtiene un peso particularmente «satánico», si se observa que en el verso anterior se asegura que el «maligno» no tocará a los engendrados por Dios. Satán aparece todavía más estilizado como adversario de Cristo en un pasaje de la segunda carta a los tesalonicenses. Satán ya no aparece aquí como el adversario de los hombres, sino como el «sin ley», el anticristo, el representante del mal por antonomasia que va a aparecer acompañado de actos de poder, prodigios y milagros (2,9). Sin embargo, la victoria de Jesucristo ya es cosa decidida; Satán no tiene oportunidad alguna en la lucha del final de los tiempos.

Satán, el tentador

La imagen de Satán pintada por los sinópticos no tiene nada que ver con el poder antidivino, lindante de visionario, que encontramos en los escritos tardíos del Nuevo Testamento. Primero hay que observar que en los tres sinópticos a la par, Satán únicamente aparece en tres pasajes: en la narración de las tentaciones de Jesús, en la explicación de la parábola del sembrador y en la controversia sobre Beelzebub. A ello hay que añadir afirmaciones aisladas, sobre todo en Lucas, y luego en el cuarto evangelio; afirmaciones, con todo, que de ninguna manera se dejan reducir ni siquiera al sistema más poco trabado[29].

Satán, el tentador, es sin duda la idea satanológica más marcada de los evangelios, no sólo porque la narración de las tentaciones de Jesús —al menos en Mateo (4,1-11) y Lucas (4,1-13)— se desarrolla con una amplitud considerable, sino porque además tiene en Marcos y Mateo un complemento significativo en la palabra de Jesús dirigida a Pedro:

> Apártate de mí, Satán (Mc 8,33; Mt 16,23).

Esta palabra no significa que Jesús hubiese visto en Pedro la personificación de Satán; esto estaría en contradicción tosca con el pensamiento judío. La recta interpretación se deduce de la segunda parte de la palabra de Jesús:

> Tus sentimientos no son los de Dios, sino los de los hombres.

Es decir, el intento de Pedro de retener a Jesús del camino de su pasión y con ello del cumplimiento de la voluntad de Dios, fue lo que motivó la reprimenda de Satán en este diálogo tenido en Cesarea de Filipo. Así el asunto se parece mucho al de la historia de las tentaciones, pues aquí también se trata en última instancia de intentar que Jesús diga no al camino que le ha sido prescrito. Las diferencias de forma en la narración de los tres sinópticos —a diferencia de Marcos, Mateo y Lucas hablan de

una triple tentación (la del pan, del reino y del templo) — demuestran que aquí la forma concreta del relato se eligió «para expresar una situación mesiánico-cristológica»[30]. Tampoco se pueden ver «todos los reinos del mundo» desde una montaña alta, tampoco se ha de valorar la figura de Satán en la narración como poder o persona con realidad histórica.

Como en la perícopa se citan tres textos del Antiguo Testamento y los tres se refieren a la estancia de Israel en el desierto (Dt 8,3; 6,16 y 6,13), la investigación más reciente[31] interpreta la historia de las tentaciones con preferencia diciendo que ésta debía recordar la narración del paso de Israel por el desierto. A los cuarenta años que pasó Israel en el desierto, corresponden los cuarenta días que Jesús ayunó en el desierto; y la fidelidad de Jesús, «el hijo amado del Padre» (Mc 1,11 par), se contrapone a la infidelidad de Israel, el «hijo de Dios», en el desierto. Por tanto, la narración quiere anunciar a Jesús como al verdadero hijo de Dios. Además, la indicación de que Jesús vivió entre animales, es una alusión a la narración del paraíso y a la historia de la tentación relatada allí. Así se contrapone Jesús como segundo Adán al primer Adán.

Toda la atención del narrador está pues centrada en Jesús y en su sí a la voluntad del Padre. En Satán sólo se puede personificar la otra posibilidad, el no. Así como la historia de la tentación al principio del Antiguo Testamento acaba mal con la decisión del primer Adán por el pecado, así la historia de la tentación al principio del Nuevo Testamento tiene un final feliz con la garantía de Jesús, el segundo y nuevo Adán, que es Cristo.

La posibilidad del no, plásticamente representada en la figura de Satán, se puede entender teológicamente como el mal. Semejantemente, en el Antiguo Testamento, el negarse ante las exigencias de Yahveh, siempre se entiende como *el* pecado de Israel. Pero Satán no tiene en absoluto nada que ver con la seducción al mal. Obsérvese cómo Satán, representando el papel de tentador, se dirige exclusivamente a Jesús. En ninguna parte[32] del Nuevo Testamento se dice que Satán haya inducido algún hombre al pecado, ni siquiera a alguna mala acción. Y si Lucas y Juan dicen que Judas es el diablo (Jn 6,70) o que está tomado por el diablo (Lc

22,3f; Jn 13,2.27), sin duda hay que ver en ello el intento de ambos evangelistas de explicar de alguna manera lo inexplicable de la conducta del discípulo. Pues llama la atención que ambos prescinden de dar un motivo humano del hecho, por ejemplo la perspectiva de recompensa (la recompensa de Judas es mencionada después de que Judas sea tomado en posesión por Satán). Entre Satán y el mal (en sentido moral) no hay pues ningún lazo directo según el testimonio de los evangelistas y también según los autores restantes del Nuevo Testamento.

Viene Satán y quita la palabra

La segunda alusión a Satán común a los sinópticos se encuentra en la explicación de la parábola del sembrador (Mc 4,13-20 par). La semilla que cae sobre el camino es la palabra de Dios que, recibida por el corazón humano, pronto es quitada por Satán. Aquí tampoco se habla directamente del mal. Mientras, por lo general, la predicación de Jesús en los evangelios se compara más bien con la recogida de la cosecha, en la parábola del sembrador también se incluye la posibilidad de un fracaso, y, en la interpretación de la parábola que hizo la comunidad primitiva, este fracaso se atribuye a Satán. La parábola proporciona una importante contribución para ver cómo Jesús entendía su misión, a los ojos de los sinópticos: que su destino también puede ser el fracaso y que está amenazada igual que la semilla sobre los campos de Palestina. En los evangelistas, esta conciencia se concreta en la figura de Satán, como en los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, la amenaza de las comunidades también se atribuye a Satán [33]. Una relación entre Satán y el mal en sentido ético, no la establece la parábola del sembrador.

Jesús como exorcista

Falta la última afirmación sobre Satán común a los sinópticos: la discusión sobre las expulsiones de demonios por Jesús (Mc 3,22-

30 par). Aquí no se trata de dar una interpretación amplia de esta perícopa que sobrentiende muchas cosas y es difícil de entender[34]. En nuestro caso basta observar que tampoco en la disputa sobre Beelzebub existe relación alguna entre Satán y el mal, mucho menos que el mal en el mundo se haya de atribuir a la acción de Satán. En la discusión, se trata en último término de la relación entre Jesús y el mundo de los demonios, más exactamente, de la explicación que los judíos dan a la actividad de Jesús como exorcista. No es necesario discutir que esta actividad significaba para Jesús no sólo curación y liberación, sino también al mismo tiempo lucha victoriosa con el poder del mal. Sin embargo, hay que guardarse de identificar entre sí las ideas y nombres que se usan en el diálogo (demonios, príncipes de los demonios, Beelzebub, Satán), nombres que tienen su propia historia, y de estilizar a Satán hasta convertirlo en el príncipe de los demonios. El punto de partida del diálogo son las curaciones de enfermos obradas por Jesús y sus discípulos, y los espíritus que son expulsados, son demonios de enfermedades y de daños, pero no espíritus que quieran seducir a los hombres al mal. Tampoco se habla en ninguna parte de que Jesús hubiese expulsado a Satán o al diablo. Los que salen de los enfermos son siempre demonios o espíritus.

Por lo demás, el Nuevo Testamento se muestra también reservado cuando se trata de la subordinación de los demonios a Satán. Ciertamente aparece en el diálogo Beelzebub como «príncipe de los demonios» (Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15), y los nombres de Beelzebub y Satán no se distinguen exactamente, de modo que pueden dar la impresión de identidad. Con todo, la idea de Satán como señor de los espíritus no es ni premisa de la argumentación ni objetivo del diálogo. El primer punto culminante del diálogo está más bien en la imagen del reino o de la casa divididos que ha de ilustrar la absurdidad del reproche levantado contra Jesús: Satán no se alza contra sí mismo; si así fuera, su reino no tendría aguante. Contra este reino de Satán, aparece el reino de Dios como réplica. Jesús no expulsa los demonios en Beelzebub, sino «por el Espíritu de Dios» (Mt 12,28) o «por el dedo de Dios» (Lc 11,20). Y hasta aquí, también en esta perícopa, Satán es el adversario, no como en la historia de la tentación representando el papel del

tentador contra el plan salvífico de Dios, sino como contrario directo de Jesús.

«Vi a Satán caer del cielo como un rayo»

Sobre la relación entre Satán y los demonios, se pueden citar sólo dos pasajes más, los dos de Lucas. Cuenta el evangelista que Jesús curó en sábado a una mujer encorvada que tenía desde hacía dieciocho años «un espíritu de enfermedad». Contra los reproches del presidente de la sinagoga, Jesús se justifica diciendo que se la debía librar de la traba con la que «Satán» la había mantenido trabada durante dieciocho años (Lc 13,10-17). También este pasaje demuestra a lo más que Jesús entendió sus curaciones, entre otras cosas, también como lucha contra el mal. Sin embargo, parece más probable que en este caso para Lucas los términos «espíritu» (πνεῦμα) y Satán son dos cosas intercambiables, como deja suponer la repetición en indicar los años («dieciocho años»).

Un cambio semejante de nombre se constata en la palabra sobre la derrota de Satán (Lc 10,17s). A la vuelta de su misión, confiesan los setenta discípulos, sin duda refiriéndose al encargo recibido de curar enfermos (v. 9), llenos de alegría:

> También los *demonios* se nos han sometido en tu nombre.

Jesús responde con la palabra conocida:

> Vi a *Satán* caer del cielo como un rayo.

A primera vista es sorprendente, pero es comprensible sobre el fondo veterotestamentario y judío, según el cual Satán acusa al hombre ante Dios y solicita que se haga violencia sobre el justo. Después de la caída de Satán del cielo, esto ya no será jamás posible. Al mismo tiempo, se pone en claro el distanciamiento de Jesús frente a los demonios, rechazando éste el júbilo de los discípulos. Motivo de júbilo no es el poder sobre los demonios, sino la participación en el reino de Dios (v. 20).

La vista general sobre las más importantes alusiones de Satán en el Nuevo Testamento ha enseñado la variedad de funciones y de terrenos que se cubren con el concepto de diablo o Satán. Es indiscutible que la idea de Satán ha crecido a partir de la antigua función de fiscal y ha conseguido un nuevo poder, ya sea que aparezca como tentador y adversario de Jesús —así en los evangelios—, ya sea como figura simbólica de la amenaza que pesa sobre las jóvenes comunidades —así sobre todo en las epístolas de carácter pastoral—, ya sea como poder antidivino en una visión dualista del mundo —así sobre todo en los escritos de Juan—. Ciertamente la demonología judía de época tardía influyó en estas distintas expresiones. Sin embargo, es decisivo que en los escritos del Nuevo Testamento ni el mal ético, ni el mal material, las calamidades, se atribuyen a Satán. Si éste está relacionado con el mal, entonces sólo en sentido teológico, esto es, que todo lo que de alguna manera se opone a Dios y a su voluntad es malo. Pero ni se puede construir una teoría del mal a partir de las afirmaciones bien diversas del Nuevo Testamento, ni está Satán en relación causal con el mal en todas sus dimensiones.

IV

¿CÓMO REACCIONA DIOS ANTE EL MAL?

El mal que hace el hombre, siempre afecta también al prójimo provocándole. No obstante, como vimos, para la Biblia el mal no es nunca un asunto puramente interhumano. Con el mal provoca el hombre en último término a Dios. Ahora bien, ¿cómo reacciona Dios a esta provocación? ¿Son sus reacciones distintas de las de un hombre afectado por el mal de otro? ¿Puede el hombre, en suma, imaginarse otra cosa que una conducta humana referida a Dios?

«Yahveh se arrepintió»

También aquí, nuestro primer testigo es el narrador más antiguo de la Biblia, el yahvista. No sólo es el primero que habla del «mal obrar» de los hombres, sino también el primero que se atreve a dar una respuesta a la cuestión delicada de lo que le pasa a Dios cuando ve el mal obrar de los hombres:

Y Yahveh vio que la maldad de los hombres sobre la tierra era grande y que todos los pensamientos de su corazón eran siempre únicamente malos

Entonces se arrepintió Yahveh de haber hecho al hombre sobre la tierra y se afligió en su corazón (Gén 6,5s).

La doble mención del «corazón» en este texto de la Escritura sin duda no es casual: al corazón del hombre que sólo produce

mal, se opone el corazón de Dios que se aflige. Mientras el Antiguo Testamento habla con mucha frecuencia (más de 800 veces) del corazón humano, del corazón de Dios habla raras veces, por motivos obvios. Pero cuando lo hace, no se trata nunca de una simple disposición de ánimo o sentimiento. El corazón de Dios no es únicamente la sede de los sentimientos, también en este corazón se conciben resoluciones y decisiones. Esto vale precisamente para nuestro texto. La palabra hebrea (*'āṣab*) que hemos traducido por «afligirse», señala, en general, el sentimiento de dolor, ya sea físico (Eva dará a luz a sus hijos «con dolor», Gén 3,16), ya sea dolor espiritual, como el que depara una palabra «que duele» (Prov 15,1). Sobre la «aflicción» de Dios, también habla el Tritoisaías al echar en cara de Israel su rebeldía en su peregrinaje por el desierto:

Se rebelaron y afligieron
a su santo espíritu (IS 63,10).

Pero la misma palabra también puede designar el dolor de los hijos de Jacob por su crimen (Gén 45,5), la pena de Yonatán por la vida amenazada de su amigo David (1Sam 20,3.34), la tristeza de David por la muerte de su hijo Absalom (2Sam 19,3).

De un modo parecido, el mal obrar de los hombres también ocasiona dolor a Yahveh. Él ve que se ha vuelto incierta la vida de la humanidad entera, pues ya no hay futuro para ella. El contexto lo da a entender claramente:

Entonces Yahveh se arrepintió de haber hecho al hombre,

y toma su decisión:

Quiero extinguir a los hombres que creé , pues me arrepiento de haberlos hecho (Gén 6.6s).

Es posible que nuestra sensibilidad se resista a esta manera de hablar; aquí se trata de algo más que de una simple idea humana que un narrador ingenuo se haya hecho de Dios. En la forma de expresión elegida por el autor, se abre una dimensión

profunda, de la que la teología moderna apenas si es capaz. El engaño y la tristeza de Dios van por la humanidad destinada a la muerte. Aflige a Dios el tener que aceptar que la humanidad se depara a sí misma su ruina. No podemos menos de pensar en el llorar de Jesús sobre la ciudad de Jerusalén, cuya ruina ya no se puede parar, porque ella lo quiso así y no de otra manera (Lc 19,41-44; cf. Mt 23,37-39 par). También en la narración del Génesis, no es el castigo del diluvio lo que en último término depara el final de la humanidad. Cuando Dios pronuncia su juicio, éste es la respuesta inevitable al mal obrar de los hombres. Dando el hombre riendas sueltas al mal obrar, ha puesto en crisis toda la creación de Dios, porque el mal tiene un efecto destructor. Es el hombre quien ha acabado consigo mismo. Aquí nos encontramos con la experiencia del hombre primitivo que caracteriza la comprensión bíblica del pecado y sus consecuencias: No es Dios el que castiga el pecado, es el pecado que se castiga a sí mismo. Se castiga destruyendo el orden, única posibilidad para el hombre de prosperar y ser feliz, y creando el desorden, que necesariamente ahoga y corrompe la vida.

«Yaveh compense tu obrar»

La expresión de este deseo no quiere decir que los textos bíblicos que hablan de castigos hayan de relativizarse. Pero su contexto histórico no puede dejarse desatendido. El antiguo Israel vivía en un mundo cuyo sentido jurídico estaba fuertemente marcado por el principio de la responsabilidad y obligación personales. En la colección de leyes más antigua del Antiguo Testamento, el «Libro de la alianza» [1], el principio de la indemnización y reparación de daños ya desempeña un papel decisivo.

Si alguien deja una cisterna abierta, o si alguien cava una cisterna y no la tapa, y cae un buey o un asno en ella, el propietario de la cisterna pagará el precio del animal (Éx 21,33s).

«Compensar», «pagar»: La palabra hebrea que corresponde a estos conceptos es un término importante para toda una serie de artículos del «Libro de la alianza» (Éx 21,33-22,14).

En la predicación profética, el principio de la compensación en las relaciones interhumanas se traduce a la conducta de Dios con los hombres. Dios «compensa», «paga» conforme al hombre con el bien o el mal.

> Que Yahveh compense tu obrar,

desea el rico campesino Booz para la valiente Rut que luego se convertirá en su mujer (Rut 2,12), y cuando David entrega al asesino de Abner al castigo de Dios:

> Pague Yahveh al malhechor conforme a su maldad (2Sam 3,39).

Y la confianza del orante israelita se apoya en el reconocimiento:

> Tú, cierto, pagarás
> a cada cual según su obrar (Sal 62,13).

Pero precisamente la mirada al terreno profano muestra que la compensación divina no es ningún acto de venganza, sino el restablecimiento de un orden alterado por obra del hombre. Sin esta restitución, no es imaginable al hombre de la Biblia que la vida comunitaria de hombres y pueblos pueda ser de provecho.

Es cierto que la venganza de Dios es un concepto familiar tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo. El Salmo 94 habla de un «Dios de la venganza» (v. 1), y la antigua frase es citada por Rom 12,19 y por Heb 10,30:

> Mía es la venganza, dice el Señor.

Tampoco puede negarse que haya afirmaciones bíblicas aisladas que, de una forma humana de pensar y hablar, expresan la venganza divina como un obrar lleno de pasión. Pero tanto la palabra hebrea (*nāḳām, neḳāmāh*), como la griega (ἐκδίκησις) significan propiamente el restablecimiento del derecho; su traducción

corriente «venganza» no es del todo acertada, como muestra un pasaje de la parábola del juez injusto en el evangelio de Lucas: Si el juez injusto proporciona a la viuda que no le deja en paz que se le reconozca su derecho, «¿no va Dios a procurar el derecho (ἐκδίκησις) de sus elegidos que le invocan día y noche?» (18,7).

«Ojo por ojo, diente por diente»

Junto al principio jurídico de la indemnización, el pensamiento israelita tenía otro en común con sus pueblos vecinos, era el principio del talión, el de pagar con la misma moneda [2]. Ya lo encontramos en el código del antiguo rey babilónico Hammurabi (ca 1700 a.C.). Aquí, por ejemplo, se determina:

> Si alguien ha hecho saltar el ojo de algún hombre libre,
> que se le haga saltar un ojo a él.
>
> Si alguien ha roto un hueso de algún hombre libre,
> que se le rompa un hueso a él.
>
> Si alguien ha arrancado un diente de algún hombre libre
> como él, que se le arranque un diente (parágr. 196s 200).

El derecho israelita conoce el mismo principio:

> Tienes que dar vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, marca de fuego por marca de fuego, herida por herida, cardenal por cardenal (Éx 21,23-25).

Puede que una ley semejante nos parezca brutal, con todo representa un progreso enorme frente a un derecho de venganza sin trabas. Mírese, por ejemplo, el eco de un tal derecho primitivo de venganza en la amenaza de Lamek de matar a golpes a un hombre en paga de una herida, de matar a golpes a un muchacho en paga de un cardenal;

> si Caín es vengado siete veces,
> Lamek lo será setenta y siete veces (Gén 4,23s).

Aun cuando el juego de palabras con los números no se ha de tomar al pie de la letra, en el verso queda muy clara la tendencia inherente a la venganza de multiplicar el desquite por el daño recibido. El talión retira el derecho a la arbitrariedad del individuo y lo transfiere a la congregación de la tribu. Una sociedad que todavía no tenía una organización de Estado — la ley procede del tiempo de Israel en el desierto —, ¿de qué otro modo hubiese podido defender el cuerpo y la vida del individuo, sino con el principio del talión? A pesar de su dureza aparente, en él se manifiesta un marcado sentido de justicia total, si bien a nuestros ojos sea una justicia de primer término.

Como se esperaba de Yahveh una justicia absoluta, no es extraño que en Israel también se quisiera reconocer el principio del talión en el desquite divino. Ya encontramos esta manera de pensar en las primeras páginas del Antiguo Testamento. Al pecar, la mujer dirige el obrar del hombre según su voluntad (Gén 3,6): En lo futuro, ella deberá estar sometida a la voluntad de él (3,16). La misma idea la encontramos en el relato de la edificación de la torre de Babel (Gén 11,1-9): «El monumento de la unidad y grandeza del género humano... se convierte en monumento de su diseminación e impotencia» [3]. Jacob que engañó a su hermano (Gén 27), es engañado por su suegro (Gén 29). Israel no quiere trasladarse al país de Canaán, como es la voluntad de Yahveh, quiere quedarse en el desierto; por esto, el desierto será su castigo (Núm 14).

Este efecto recíproco llega hasta el rechazo mutuo de Dios y el hombre: El que rechaza a Yahveh, es rechazado por Él. Al desobediente Saul Samuel le anuncia:

> Porque tú has rechazado la palabra de Yahveh,
> Él te he rechazado a ti por rey (1Sam 15,23),

y a los sacerdotes sin conciencia Yahveh pronuncia el juicio:

> Tú has rechazado el conocimiento,
> así te rechazo como sacerdote mío;
> tú has olvidado la instrucción de tu Dios,
> así olvido yo también a tus hijos (Os 4,6).

Va en el mismo sentido la afirmación muchas veces repetida de que Yahveh hace que un hecho «vuelva atrás» o que «se vuelva» sobre la cabeza del culpable. Después del relato de la muerte violenta del aventurero Abimélek, observa el redactor del libro de los Jueces:

Así devolvió Dios sobre Abimélek el mal que éste había hecho a su padre, cuando mató a golpes a sus setenta hermanos, y también todo el mal de los hombres de Sikem lo devolvió Dios sobre sus cabezas (Jue 9,56s).

Para Oseas, el destino del pueblo de Samaría, cargado de pecado, es asunto decidido:

El Señor le dejará en su crimen
y hará que su oprobio vuelva contra él (Os 12,15).

«La red está tendida»

La transferencia del esquema del talión a la conducta de Yahveh respecto al hombre no excluye, sin embargo, el convencimiento de que el orden moral desarrolla sus propias leyes y pide cuentas al culpable por su parte.

Para el pensamiento bíblico no es ninguna contradicción decir que el malvado se castiga a sí mismo y al mismo tiempo es castigado por Yahveh; Yahveh es el autor del orden moral y el orden moral se defiende contra su propia destrucción. En el segundo libro de los Reyes, a continuación del relato sobre la toma de Samaría por los asirios y el destierro de su población, encontramos una larga meditación teológica sobre la cuestión por qué tenía que suceder esto (cap. 17). Se esboza un cuadro sombrío sobre la decadencia de la fe en el reino del Norte, cuyo castigo merecido sólo podía ser la ruina:

Israel siguió el camino de todos los pecados que había cometido Yeroboam. No cejaron hasta que Yahveh rechazó Israel de su rostro (v. 22s).

Sin embargo, el analista antes ha dado a entender sin rodeos que la expedición de castigo de los asirios no era otra cosa que una reacción ante la política falta de carácter del rey de Israel Oseas:

Al saber el rey de Asiria. que Oseas había urdido una conspiración, se presentó ante Samaría,... tomó Samaría y mandó Israel al destierro, a Asiria (v. 4-6).

La ruina del reino del Norte era la consecuencia necesaria de haber roto el rey su fidelidad de vasallo.

Esta convicción de que el orden moral se autoconservaba, lo aprendió Israel sobre todo por medio del pensamiento sapiencial del antiguo oriente. Éste veía la relación entre un acto humano y sus consecuencias regulado a través de una estructura legal inherente al mundo[4]. Según esto, una buena acción atrae necesariamente el bien y una mala acción, el mal. En el Antiguo Testamento, encontramos esta mentalidad, sobre todo en el libro de los «Proverbios», en el libro de Job (en los discursos de los tres amigos) y en varios salmos. Así en el salmo 37:

No te excites a causa de los malos,
y no te acalores a causa de los malhechores.

Pues pronto se marchitan como la hierba,
como hierba verde se secan (v. 1s).

En el libro de los Proverbios, aparece la estructura legal inherente al mundo bajo el concepto de «sabiduría». En este sentido, se dirige la amonestación del maestro al discípulo:

Hijo mío, guarda mis palabras,
conserva junto a ti mis mandamientos.

Guarda mis mandamientos y vivirás,
protege mi instrucción como la niña de tu ojo (Prov 7,1s).

A cambio del aprendizaje y guarda de la sabiduría, es decir, del orden moral, se promete al discípulo «vida», con lo que se significa una vida terrena larga y feliz[5]. Análogamente en el caso contrario de la mala acción:

Hijo mío, no vayas por el camino de ellos (los malos),
mantén lejos tu pie de su senda.

pues sus pies corren detrás del mal,
se dan prisa a derramar sangre.

Pues la red está ocultamente tendida,
invisible a todo pájaro.

Asechan su propia sangre,
atentan contra su propia vida (Prov 1,15-18).

No se podía expresar de forma más impresionante la eficacia del mal, primero oculto a la vista, pero irresistible. Es como una red invisible para cazar pájaros. Los malos «corren ciegos y sin sospechar hacia la red, como los pájaros vuelan hacia la trampa que no ven». La misma acción es la red invisible en la que los malhechores se enredan a sí mismos[6].

Una consideración superficial podría fácilmente malinterpretar esta doctrina de «acción-resultado». Pues un dogma de desquite, según el cual en la vida al bueno le va bien y al malo mal, se ha demostrado mil veces por la experiencia que era falso. Así, la doctrina sapiencial tenía que caer pronto o tarde en la crisis. Lo muestra el libro de Job, donde los amigos representan la doctrina tradicional del desquite, en cambio Job, por su propia experiencia cruel, la pone en duda. No obstante, la experiencia que hay detrás de la antigua doctrina, esto es, que de alguna manera el mal recae sobre el culpable, no quedó por esto derogada.

«Dios se dejó aplacar»

Pero, ¿cómo puede el hombre reparar la mala acción ante Dios, después que ésta ya pasó? ¿Puede el hombre pagar a Dios una «indemnización» como se espera que lo haga con los hombres?

Israel conoce en su lengua y en su práctica cultual la institución de la «expiación»: Por medio del ofrecimiento de un «sacrificio de expiación» se purifica la relación alterada entre Dios y el hombre[7]. La alusión más antigua de la Biblia a un tal ejercicio

es aquel relato sobre la expiación de la matanza de los gabaonitas que cargaba sobre Saúl (2Sam 21). Contra la promesa dada a esta tribu, no israelita y por tanto no creyente en Yahveh, de respetar su vida (Jos 9,15.19), Saúl avanzó contra ellos con violencia (v. 2). Pero fue bajo el reinado de David, sucesor de Saúl, cuando sobrevino una carestía que duró tres años y se manifestó la gravedad de esta culpa (v. 1). Para su expiación, tenían que morir a deseos de los gabaonitas siete hijos de Saúl. Después de consumado este cruel proceder, «Dios se dejó aplacar a favor del país» (v. 14). Encontramos una concepción semejante, cuando Moisés, después de la adoración del becerro de oro, para «dar expiación» por el pecado grave a favor del pueblo, ofrece a Dios su vida, en caso de que así Dios se mueva a perdonar (Éx 32,30-32)[8].

La acción litúrgica expiatoria, ya sea para pecados cometidos a sabiendas, o para pecados ocultos, tiene su lugar en las prescripciones sacrificiales del libro del Levítico (cap. 4s) y de Ezequiel (cap. 43 y 45), así como sobre todo en el ritual del gran día de la expiación (Lev 16). Como materia de sacrificio servían sobre todo animales, pero también comida. El objetivo del sacrificio expiatorio se expresa en la fórmula con que por lo general concluyen las instrucciones para el ritual de los sacrificios (Lev 4s). Dice como sigue:

> Así el sacerdote le hace expiación por el pecado que ha cometido y se le perdonará.

«Cierto que en ti hay perdón»

Punto esencial de la fe de Israel es que el hombre nunca puede reparar su culpa ante Dios por medio de su prestación propia, sino por la misericordia de Dios que perdona. Esta fe se expresa no sólo en las prescripciones cultuales, sino también en la literatura narrativa, en los discursos de los profetas y en muchas plegarias[9]. En el salmo 130 («De profundis»), que también tiene un puesto de preferencia en el tesoro de oraciones cristianas, el orante confiesa:

Si te acordaras de los pecados, Yahveh,
¿quién podría sostenerse?
Cierto que en ti hay perdón (v. 3s).

El perdón es tan característico de la esencia de Yahveh, que se le puede llamar simplemente «Dios de perdón» (Sal 99,8). De aquí que el hebreo bíblico disponga de un vocabulario abundante que no es inferior al que se refiere al «pecado». Este vocabulario es más concreto que abstracto. Junto a la palabra fundamental «perdonar» (*sālaḥ*) hay toda una serie de giros metafóricos: Dios cubre el pecado, lo quita, lo deja pasar, lo borra (como el escrito de una tabla), lo lava, lo aleja, lo echa a sus espaldas (Is 38,17) o al fondo del mar (Miq 7,19), purifica (el corazón), sana (al hombre). Sólo en el salmo 51, donde ya encontramos toda una gama de conceptos referentes al pecado [10], se encuentran no menos que seis giros distintos para expresar el perdón de los pecados:

Séme benigno, Dios, en tu fidelidad,
en tu gran misericordia *apaga* mi iniquidad.

*Láva*me mi delito del todo,
*límpia*me de mi pecado.

*Quíta*me *el pecado* con hisopo y estaré limpio,
*láva*me y estaré más blanco que la nieve.

Oculta tu rostro ante mi pecado
y *apaga* todos mis crímenes (v. 3s.9.11).

Pero también los narradores antiguos relatan sobre la disposición de Dios al perdón. Así por ejemplo el yahvista, en la intercesión de Abraham ante Yahveh a favor de Sodoma pecadora, hace valer:

Tal vez haya cincuenta justos en la ciudad. ¿No preferirías perdonar el lugar a causa de los cincuenta justos?

Y Yahveh da su conformidad a Abraham:

Si en Sodoma encuentro cincuenta justos en la ciudad, por su causa quiero perdonar todo el lugar (Gén 18,24.26).

Y la amonestación:

> Que el malvado deje su camino
> y el malo sus planes
> y se convierta a Yahveh,

la subraya el profeta con la causa:

> Pues Él es rico en perdón (Is 55,7).

Finalmente, Israel reconoce en su credo que Dios es uno que «perdona culpa, crimen y falta» (Éx 34,7).

«La penitencia os salvará»

De todos modos, según el testimonio unánime de la Biblia, este perdón divino presupone una prestación humana. El sacrificio de expiación que acaba con el perdón, no tiene un efecto mágico. Ha de ser iniciado acompañado por el hombre pecador, y éste no se animaría a ello, si no le moviera el reconocimiento de su culpa y el deseo de reconciliación con Dios. La confesión del pecado y la súplica de perdón con el arrepentimiento que esto incluye son condiciones para que Dios perdone. David recibe la noticia «Yahveh ha perdonado tu pecado», después de haber confesado él: «He pecado contra Yahveh» (2Sam 12,13).

> Mis crímenes, los conozco,
> y mi pecado está constantemente ante mí,

así motiva el orante del salmo *Miserere* su súplica de gracia (Sal 51,5). Y en la liturgia penitencial, todo el pueblo confiesa:

> Nuestros crímenes ante ti son numerosos,
> y nuestros pecados dan testimonio contra nosotros.
>
> Somos conscientes de nuestros crímenes,
> y conocemos nuestra culpa (Is 59,12).

Pero, según entiende la Biblia, el arrepentimiento debe ser un arrepentimiento activo. Esto significa que el hombre abandona el camino errado y vuelve al camino recto. La lengua de Israel usa para ello la palabra «volverse» (*šūb*), que tiene un doble sentido notable: «volverse de», esto es: apartarse del mal, y «volverse a», esto es: girarse hacia Dios. Esta doble dirección es propia del concepto bíblico de conversión: Es abandono del mal y regreso a Dios. En la gran plegaria de consagración del templo de Salomón, encontramos la palabra *šūb* con este doble sentido en dos pasajes consecutivos. Salomón suplica:

Si tu pueblo de Israel es herido por algún enemigo por haber pecado contra ti, y luego *se convierte a ti* de nuevo,... perdona el pecado de tu pueblo Israel... Si el cielo se cierra y no cae la lluvia por haber pecado ellos contra ti, si luego... *se convierten de sus pecados*..., perdona a tus servidores y a tu pueblo Israel sus pecados (1Re 8,33-36).

Del verbo *šūb* deriva el substantivo *t^ešūbāh* (conversión, arrepentimiento, penitencia) que desempeña un papel importante en la vida religiosa y moral del judaísmo. El Nuevo Testamento lo traduce por μετάνοια (literalmente: cambio de parecer).

La conversión es un tema central de la predicación profética, si bien con acento distinto en cada profeta en particular. La conversión debería ser propiamente la consecuencia espontánea del pecado. En el libro de Jeremías, que de todos los profetas es el que con más ahínco predica la conversión, Dios manifiesta su extrañeza de que esto no sea así:

Hasta la cigüeña conoce las señales del cielo
y la tórtola, la golondrina y el mirlo
observan el tiempo de su regreso.
Pero mi pueblo no conoce el orden de Yahveh (Jer 8,7).

Por esto los profetas interpretan las tribulaciones venidas de la mano del enemigo y las catástrofes naturales como castigos por los que Dios quiere conducir su pueblo a la conversión, pero no siempre consigue su objetivo. En Amós, *la* gran acusación que Yahveh tiene contra su pueblo dice:

No os habéis convertido a mí.

Aun cuando les mandó hambre, sequía y mala cosecha, peste, guerra y terremoto, el resultado siempre fue el mismo:

Pero vosotros no os habéis convertido a mí (Am 4,6-11).

Las Sagradas Escrituras de Israel nos transmiten también conmovedoras súplicas, cantos y liturgias de penitencia que muestran cómo se había entendido el lenguaje del castigo. El canto de penitencia del pueblo en el libro de Oseas rebosa arrepentimiento, esperanza y confianza:

Venid, queremos convertirnos a Yahveh.
Pues Él nos ha cubierto de heridas, Él nos curará,
Él hirió, Él vendará.

Dentro de dos días nos reanimará,
al día tercero nos enderezará,
para que vivamos ante Él (Os 6,1s).

La teología de la conversión descansa a su vez sobre la fe en que Dios es un Dios de la vida y no de la muerte, en que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ez 18,23), en que Dios está dispuesto a perdonar porque está dispuesto a prescindir de indemnizaciones y desquites. Varias veces fundamentan los profetas su llamada a la conversión con esta disponibilidad de Dios.

Conviértete, Israel, renegado...,
pues yo soy bondadoso,

pone Jeremías en boca de Yaheveh (3,12). Y Isaías condensa toda la teología de la conversión en la palabra:

Por medio de conversión y silencio seréis salvados (30,15).

Conversión es salvación.

«Entonces pagará a cada uno conforme a su obrar»

Juicio, castigo, arrepentimiento, conversión, perdón: éstas son las palabras claves que caracterizan en el pensamiento veterotestamentario la reacción de Dios ante el pecado. ¿Cómo se ve esto en el Nuevo Testamento?

En los evangelios también se habla de «desquite» en el mismo sentido que encontramos en el pensamiento y lenguaje del Antiguo Testamento y del judaísmo en general. El Padre, que ve en lo oculto, retribuirá la limosna dada en secreto, la oración, el ayuno (Mt 6,4.6.18). En el sermón de la montaña no se dice cuándo tendrá lugar esta retribución. Pero otras palabras de Jesús en los sinópticos manifiestan bien claro que la retribución se espera para el final de los tiempos. Sobre la decisión en favor o en contra de Jesús, se dice:

> El Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y entonces pagará a cada uno conforme a su obrar (Mt 16,27);

y es «feliz» el que invita a comer a pobres, mutilados, paralíticos y ciegos que no pueden pagar, porque se le pagará «en la resurrección de los justos» (Lc 14,14).

Si bien el Nuevo Testamento acentúa más que el Antiguo la retribución de los buenos, no deja lugar a dudas de que también los malos serán pagados con la misma moneda. El discurso sobre el juicio final de Mateo (25,31-46) destina a los justos para la vida eterna, a los condenados para el castigo eterno (v. 46). Los sinópticos dan a entender repetidamente que la decisión de los hombres tiene lugar ahora y aquí, en esta vida, pero su recompensa o castigo acaecerá en el lejano futuro del final de los tiempos, en un juicio final. Entonces se decide la suerte del hombre conforme a la postura tomada en esta vida frente a Jesús:

> El que se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga con los santos ángeles en la gloria de su Padre (Mc 8,38 par).

Si se recuerda con qué claridad el Antiguo Testamento hace seguir el castigo por el mal ya en este mundo, uno no puede menos de extrañarse de este retraso de la retribución —sin duda por influencia de los apocalipsis judíos— reservada para la otra vida. A diferencia de los sinópticos, para Juan el juicio es un acontecimiento del presente, que se decide en la fe o incredulidad de los hombres:

Quien cree en Él, no será juzgado,
quien no cree, ya está juzgado (3,18).

El creyente está en el terreno de la vida, y, con esto, más allá del juicio. El que permanece en la incredulidad —en esto consiste el mal, según Juan [11]— «está juzgado», porque libremente ha escogido el terreno de la muerte. Por otra parte, el evangelio de Juan también habla de un juicio final: En el último día, saldrán los muertos de sus tumbas,

los que hayan obrado el bien, para la resurrección de la vida; los que hayan obrado el mal, para la resurrección del juicio (5,29) [12].

En el punto más importante, esto es, que el hombre aquí y ahora decide sobre su suerte definitiva, Juan coincide con los sinópticos.

Tiene una importancia central otra afirmación del evangelio de Juan, que con su forma antitética quizás sea la expresión más acertada del Nuevo Testamento sobre la postura de Dios ante el mal:

Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue el mundo, sino para que el mundo se salve por Él (3,17).

Pablo entiende esta salvación como un acontecimiento universal que en Cristo se concede a toda la humanidad situada bajo la ira de Dios reconciliándola con Dios:

Él (Cristo) se entregó por nuestros pecados, para salvarnos del mundo presente malo, según la voluntad de Dios, nuestro Padre (Gál 1,4).

y

Dios reconcilió en Cristo al mundo consigo mismo (2Cor 5,19).

Frente a esto, los tres evangelios más antiguos muestran a Jesús como al médico caritativo, que, incansable y entregado, acoge a los enfermos (Lc 5,31 par), que se sabe enviado «para buscar y salvar lo perdido» (Lc 19,10), que por esto no tiene escrúpulos de ponerse del lado de los pecadores (Mt 3,13-17 par) y de frecuentar las casas de los publicanos y pecadores para compartir la comida con ellos (Mc 2,13-17 par), que hasta se atribuye el poder de perdonar pecados (Mc 2,1-12 par). La objeción de sus adversarios:

Él blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados excepto Dios? (v. 7)

da testimonio de nuevo de la fe profundamente arraigada de los judíos en el «Dios que perdona». Jesús no contradice a sus adversarios, pero da a entender que este perdón divino se concede de una manera singular a la humanidad pecadora en su persona.

Ocasionalmente se ha afirmado que el amor de Dios que perdona es una característica o incluso la característica por antonomasia del mensaje del Nuevo Testamento, pero la fe del Antiguo Testamento en el «Dios que perdona», expresada en una multitud de testimonios, desbarata una tal tesis. La característica de la conducta de Dios frente a los pecadores, que anuncia Jesús, no es tanto su perdón ilimitado, cuanto su comunidad con los pecadores realizada en la persona de Jesús. Va a él, lo busca con perseverancia y siente una alegría enorme por su conversión. Es cierto que también los profetas conocen a Yahveh como al que busca a Israel y va a él. Especialmente gráfica es la descripción que hace Oseas de este Dios que busca:

Los atraje con vínculos humanos,
con lazos de amor (11,4).

Y este amor no conoce principio ni fin. Sobrevive la infidelidad del pueblo y le da nueva salvación, como promete Yahveh en el libro de Jeremías:

Te he amado con amor eterno.
Por esto te guardé fidelidad tanto tiempo.

Te quiero edificar de nuevo...,
otra vez tienes que plantar viñas
sobre las montañas de Samaría (Jer 31,3-5).

Pero el tema de estas afirmaciones no es la conducta de Dios para con el pecador individual, sino la elección de todo Israel y la fidelidad de Yahveh para con su pueblo elegido.

«Hasta que lo encuentra»

En cambio, en el Nuevo Testamento, se habla continuamente de que Dios solicita al pecador, lo busca sin descanso. Así, por ejemplo, en las dos parábolas de la oveja perdida y del dracma perdido (Lc 15,3-10). En la primera, Dios aparece bajo la imagen del pastor que busca la oveja extraviada en el desierto «hasta que la encuentra»; en la segunda, bajo la imagen del ama de casa que igualmente infatigable busca el dracma perdido «hasta que lo encuentra». El objetivo de las dos parábolas no está tanto en la alegría de hallar, como en el desasosiego en el buscar. En este contexto hay que recordar la palabra de Jesús, también transmitida por Lucas:

Pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido (19.10).

El asunto es parecido en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Aquí el padre no se levanta para ir a buscar a su hijo. Pero le sale al encuentro cuando le ve de lejos (v. 20), lo que supone que lo ha estado buscando con la vista.

La parábola del hijo pródigo es al mismo tiempo la ilustración más conmovedora de que, también según la doctrina de Jesús, la conversión conduce al perdón. Conversión (μετάνοια) es un tema central tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento. Con una llamada a la conversión, abre Jesús la predicación de la Buena Nueva, y motiva la exigencia de la conversión con la proximidad del reino de Dios (Mc 1,15). Para Jesús, conversión no significa otra cosa que para los profetas de Israel: abandonar el camino

del pecado y abrazar el ofrecimiento de salvación. Por esto señala Él como misión suya llamar a la conversión, no a los justos, sino a los pecadores (Lc 5,32)[13]. Por esto es la predicación de la Iglesia según Lucas también esencialmente una predicación de la «conversión para el perdón de los pecados» (24,47).

«Daros futuro y esperanza»

El perdón de Dios, según entiende la Biblia, no consiste únicamente en que Él ya no pone más en cuenta los pecados, en que Él usa gracia por justicia. La vida que Dios da en lugar de la muerte significa para el pecador un empezar de nuevo y una esperanza. Con el pecado de los primeros padres, la historia de la humanidad, apenas decentada, no está ya a su fin. Dios rodea a los expulsados de cuidados llenos de afecto (Gén 3,21; 4,1s), toma bajo su protección al fratricida Caín y deja que su descendencia haga historia (4,15ss). Es decir, el hombre tiene todavía un futuro. La promesa de Natán a David:

> Dios ha perdonado tu pecado, no morirás (2Sam 12,13).

significa que Dios con su perdón devuelve la vida ya perdida. Si el pecado es un ataque contra la vida[14], el perdón es salvación de la vida.

Esto no sólo se dice de la vida de individuos o de la vida de Israel, sino de la vida de toda la humanidad. Después del castigo del diluvio, el arco iris en el cielo quiere recordar que Dios lo ha probado de nuevo con los hombres:

> Y nunca más en adelante las aguas se convertirán en inundación, que aniquile toda carne (Gén 9 15).

También los profetas conocen el «principio esperanza» y lo han predicado siempre de nuevo con imágenes expresivas.

> A ella[15] le devolveré sus viñedos,
> y para ella convertiré el valle de la maldición
> en puerta de la esperanza,

leemos en Oseas (2,17), y en una carta a los judíos de Babilonia, Jeremías consuela a los desterrados con la esperanza en un nuevo desenlace:

> Pues yo sé qué pensamientos pienso sobre vosotros,
> dice Yahveh,
> pensamientos de salvación y no de ruina,
> de daros futuro y esperanza (Jer 29,11).

Esto es la meta y el fin de los juicios divinos: salvación, desenlace, esperanza. Toda religión monoteísta tiene sus dificultades con el problema del mal, porque no puede, como las religiones politeístas, declarar dioses propios como competentes de ello. Es decir, la indiscutible experiencia del mal en el mundo, ya sea en los hombres, ya sea en las fuerzas naturales, debe ponerse de acuerdo con la fe en *un solo* Dios, y esto a su vez trae dificultades consigo, de cuya solución depende decisivamente que la religión sea capaz de sobrevivir. Una solución acabada de cómo se puede dominar el problema del mal teológica y prácticamente, no la pueden ofrecer ni el Antiguo Testamento ni el Nuevo. Esto debería de haber quedado claro con este capítulo; y también, naturalmente, que ni resignación ni huida a un mundo utópico libre del mal pueden entrar en cuenta como intento serio de solución.

«Forjarán arados con sus espadas»

Y por cierto conoce la Biblia también rasgos «utópicos», cuando habla del tiempo «después del pecado». La llamada a forjar arados con las espadas, y podaderas con los dardos (Is 2,4 y Miq 4,3; cf. Jl 4,10) apunta muy concretamente a este mundo, así como la distinción muy pronunciada que hace el Deuteroisaías entre el «antes» que ya pasó, y lo «nuevo» que ahora se crea (Is 42,9; 43,18s). Eco de esto en el Nuevo Testamento es el anuncio de la nueva Jerusalén en el Apocalipsis de Juan:

> Lo primero pasó,
> mira, todo lo hago nuevo (21,4s).

Este tiempo «pospecador» del futuro es una parte integrante de la predicación profética.

> Ya no se cometerá nada malo ni pernicioso
> sobre toda mi santa montaña,

ya promete Isaías (11,9). En Amós, la vista del tiempo futuro sin pecado aumenta en una visión que hace saltar toda realidad:

> Mira, vienen días, dice Yahveh.. ,
> entonces los montes chorrean vino,
> y todas las colinas se desbordan (9,13):

El tiempo presente es el tiempo del mal; el tiempo final, al que también alude la última petición del padrenuestro, es el tiempo sin mal. Todas las reacciones de Dios ante el mal desembocan finalmente en una: que Dios ha de suprimir el mal del mundo.

Parte segunda

LA RESPUESTA DE LA IGLESIA

Quien busque información sobre «el mal» en las correspondientes obras teológicas de consulta, recibirá un desengaño. La obra católica *Lexikon für Theologie und Kirche*[1] remite a otros artículos como son dualismo, pecado original, libertad, pecado, teodicea, calamidad. La obra standard protestante *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[2] tiene un artículo propio dedicado a «el mal», pero únicamente da información sobre el papel del mal en la historia de la religión y en la fe popular. La Iglesia, a diferencia de las ciencias profanas, ya tiene su respuesta al problema del mal: Sin el diablo no cree ella poder explicar el mal en el mundo. Si con esto se ha ganado algo para la situación concreta o hasta para la superación del mal, parece más que discutible. En todo caso, la Iglesia primitiva, para la que la Biblia ya tenía un valor normativo, y en la que poco a poco tomó forma una doctrina de fe obligatoria y fijada dogmáticamente, se mostró extremadamente reservada en esta cuestión.

V

LA LUCHA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

El final de la antigüedad fue un tiempo sobremanera agitado. Hubo pugna entre lo antiguo y lo nuevo. Crisis estatales y económicas conmovieron el mundo occidental y acabaron con la ruina de antiguas escalas de valores. Pueblos enteros se pusieron en movimiento. Roma perdió grandes partes de su imperio y se sumió progresivamente en un provincialismo. Finalmente, los «bárbaros» tomaron la dirección: godos y otras tribus germanas. Un proceso tan profundo de transformación no podía quedar sin influir sobre el sentido de la vida. En el terreno intelectual se desarrollaron fuertes controversias. Es fácil de explicarse que la antigüedad posterior estuviese particularmente preocupada por el fenómeno del mal.

Filosofía pagana y teología cristiana

En los disturbios de este tiempo, también los padres de la Iglesia lucharon por su propia posición. En el intento de encontrar una respuesta al problema del origen del mal, se vieron ante una doble tarea. Por una parte tenían que arreglarse con los sistemas filosóficos vigentes, pero al mismo tiempo estaban vinculados a la Biblia y a la tradición de fe de la joven Iglesia desarrollada hasta entonces. Este doble punto de vista en los escritos de los primeros padres de la Iglesia despierta la impresión de que sus argumentaciones, filosófica y teológica, no tienen nada que ver entre sí,

como si se tratara de dos series paralelas de pensamientos. En Lactancio (ca 250-320) se encuentran huellas manifiestas del concepto romano de Dios, en Tertuliano (ca 160-22) se encuentran pensamientos materialistas de los estoicos, y, finalmente, el estilo cristiano de gnosis es un producto de aquel sincretismo pagano que dominó toda la última época de la antigüedad.

Los apologistas cristianos del siglo II y principios del III toman posiciones respecto al mal sin orden ni sistema. Únicamente se han conservado observaciones dispersas. Muchos ni siquiera experimentan el mal como lastre. Así, por ejemplo, Clemente de Alejandría († ca 215) no se muestra inquieto en absoluto por la existencia del mal, porque éste está de todos modos bajo el control de Dios. E Ireneo († ca 200) deja sin emprender intento alguno de fundamentar el origen del mal, porque no se puede investigar un misterio. También se encuentra ocasionalmente un notable optimismo antropológico. Clemente dice [3] que el mal es causado por la ignorancia, irreflexión, ingenuidad y debilidad del hombre. Con estudio y conocimiento, el hombre puede imponerse sobre el mal y hasta sobre los animales salvajes. El mal es la necesidad del estado de imperfección de la naturaleza humana, y, en este sentido, peldaño intermedio para llegar a Dios. Aquí es evidente la influencia de la doctrina estoica sobre las virtudes.

Un semejante optimismo anima también la doctrina de la apocatástasis [4] del gran doctor de la Iglesia Orígenes († 253/254). Él cree que en mundos sucesivos las almas de los pecadores (y hasta los demonios y el diablo) subirán a siempre más altos grados del ser hasta que Dios sea de nuevo todo en todo.

Los males físicos merecen relativamente poco la atención de los padres de la Iglesia. En general se les atribuye una eficacia educativa. Sirven para castigar y corregir al pecador, para volver en sí al errado o para probar al justo (como Job). En general, estos males son causados por los demonios, pero permitidos por Dios.

A pesar de la diversidad en cuestiones de detalle, los padres de la Iglesia se muestran unánimes en dos puntos. Todos sin excepción afirman que Dios no puede ser el autor del mal, y todos defienden el punto de vista de que la posibilidad del pecado se basa en el libre albedrío. En la filosofía griega, el problema del libre

albedrío se refirió principalmente al conflicto del hombre con sus afectos o a la posibilidad de elección entre dos cosas. En la teología cristiana obtiene el problema una nueva dimensión. Para que el hombre pueda ser culpable y convertirse en pecador, la libertad era la condición indispensable. Con todo, el mismo Agustín no consigue avanzar hasta la solución de la última pregunta: ¿Por qué ha permitido Dios el abuso de la libertad?

Sin el mal no habría el bien

Lactancio es el primer padre de la Iglesia que responde a la pregunta hecha por la filosofía griega sobre el origen del mal. En su obra *De ira Dei* (Sobre la ira de Dios), discute la cuestión sobre si Dios es capaz de tener emociones, en concreto, sobre si puede castigar con ira. El hombre experimenta el castigo como un mal. Así pues se suscita la cuestión sobre si un mal puede salir de Dios.

Para exponer su opinión, Lactancio utiliza una argumentación de Epicuro:

> O Dios quiere eliminar el mal y no puede,
> o puede y no quiere,
> o ni quiere ni puede,
> o quiere y puede.

Si Dios quiere y no puede, luego es débil y no omnipotente; si puede y no quiere, esto contradice su bondad; si ni puede ni quiere, luego no es ningún Dios; si quiere y puede, ¿por qué, entonces, no elimina el mal?

Con estas cuatro posibilidades, Epicuro quiere demostrar que Dios no se molesta por nada y mucho menos por los intereses de los hombres. Contra esto, Lactancio demuestra que Dios no es ni débil, ni apático, ni malvado. Cierto que Dios podría eliminar el mal si quisiera, pero no quiere. Pues junto con el mal, Dios ha dado a los hombres la sabiduría y con su ayuda el hombre puede reconocer a Dios. Ahora bien, reconocer y experimentar a Dios es sólo posible al hombre, si éste primero ha experimentado el mal. Sin conoci-

miento del mal, el hombre no sería capaz del bien. Luego Dios ha encargado el mal para el bien del hombre.

La respuesta de Lactancio parece perfectamente clara: Nadie sabe lo que es bueno, si no sabe lo que es malo. Si se quita el mal, el bien se vuelve nulo. Luego Dios ha encargado el mal para el bien del hombre.

Ocasionalmente, Lactancio explica el mal de otra manera, como enemigo del bien o como falta de bien, pero todo su pensamiento es marcadamente dualista. Esto vale no sólo en el terreno ético, en el sentido de que el mal es necesario para el desarrollo moral del hombre e imprescindible como condición para la virtud. Más bien, para Lactancio, todo el mundo está hecho de antagonismos: luz y tinieblas, formas líquidas y sólidas, cuerpo y alma. De estos extremos, los unos pertenecen a los órdenes celestiales, los otros a los terrenales. Sin embargo, esto no es todavía suficiente. La raíz dualista alcanza un nivel más profundo. Lactancio dice que Dios creó antes del mundo a una esencia espiritual semejante a Él, el Hijo, y después a otro espíritu que correspondía al primero y por tanto también era bueno. Pero éste tuvo envidia del primero y así se volvió malo. Estos dos espíritus se han de considerar como origen del bien y del mal.

La doctrina de Lactancio se distingue de las filosofías y cosmogonías paganas únicamente por el hecho de ver en el espíritu bueno al Hijo de Dios y en el malo al diablo. Como primer padre de la Iglesia que intentaba explicar el mal con argumentos filosóficos, Lactancio tuvo que someterse casi por necesidad al pensamiento dualista que en su tiempo estaba en boga, pero que fue sumamente peligroso para la joven Iglesia.

Luz y tinieblas

La especie de dualismo más peligrosa para la Iglesia fue el maniqueísmo. Cuando Agustín se ocupaba de él, ya tenía una difusión que llegaba desde China hasta España. Su fundador Mani (26-276/7), miembro de la nobleza persa, en una secta del sur de Babilonia sintió la llamada de predicar una nueva religión univer-

sal. Después de haber recibido permiso del rey persa Shapur I para ir a misionar, recorrió todo el imperio sasánida en todas las direcciones predicando su doctrina. También acompañó al rey Shapur en una de sus campañas militares contra los romanos[5]. Pero en tiempos del rey Bahram I (273-276) la casta dominante de los sacerdotes de Zaratustra hizo que Mani fuera encarcelado y lapidado. Mercaderes llevaron sus ideas a todo el mundo.

El maniqueísmo es un modelo ejemplar de sincretismo. Es una mezcla de ideas de distintas religiones principalmente orientales. Elementos sobre todo de procedencia babilónica, irania y judía pero también cristiana se combinan en un conjunto. Sin duda es zaratústrica la doctrina de Mani sobre el antagonismo insalvable de los dos primeros principios de luz y tinieblas. El principio de la luz coincide con Dios, el de las tinieblas con Satán. Los dos principios se han de entender materialmente. En un ataque del dios de las tinieblas al imperio de la luz fueron raptados elementos de luz y mezclados con los elementos de las tinieblas. En esta batalla cósmica, el mal pasó a la tierra. Adán, el primer hombre, es un hijo de las tinieblas pero también tiene en sí partículas de la luz robada. Los dos principios representados en el cosmos también lo están en el hombre: un alma corpórea y un alma lumínica. Según esto, el hombre es campo de batalla entre las partículas de luz y de tinieblas, pero él no puede intervenir por sí mismo en esta batalla. El mal que hace el hombre no es su culpa personal, sino el resultado negativo de una lucha acaecida en su alma. Así el hombre está dispensado de toda responsabilidad, pues el resultado de la lucha depende únicamente del número de partículas malas que habitan en él y que son substancia impersonal y extraña a su esencia. La «redención» del hombre consiste en la liberación paulatina de las partículas de luz de esta mezcla de elementos; pero eso sólo lo consiguen los «elegidos». Hasta el fin de los tiempos no se volverán a separar la luz y las tinieblas, pero luego para siempre[6].

La causa de la rápida y amplia expansión del maniqueísmo es sin duda que el pesimismo (gnóstico) de aquella época arremetía contra el hombre, el maniqueísmo en cambio ofrecía una explicación del mal y dispensaba al hombre de toda culpa y responsabilidad.

No hay ningún ser malo (Agustín)

Cuando Agustín a los diecinueve años se volvió al maniqueísmo, estaba tratando de descargar su conciencia. Pero también pensaba hallar en esta doctrina una respuesta al problema sobre el origen del mal que le atormentaba [7]. Durante toda su vida luchó en esto. Al final de su vida, Agustín llamaba todavía el problema del mal una *difficillima quaestio* [8], un «problema dificilísimo» y reconocía que todo su desarrollo interior había dependido de la búsqueda de una solución a ello [9].

Durante nueve años, Agustín se entregó con gran celo al maniqueísmo porque éste le prometía una solución de su problema. Entonces, por mediación de Ambrosio de Milán, tropezó con escritos platónicos y neoplatónicos. El reconocimiento de que el espíritu no se puede entender como material y de que Dios es el espíritu supremo, hizo en Agustín el efecto de una liberación. Y concluía, guiado por afirmaciones de la Biblia, diciendo que Dios al crear no desprendió partículas suyas diseminándolas por el cosmos o en los hombres, sino que creó de la nada. Y como las cosas fueron creadas de la nada, éstas son inconsistentes, variables, ambivalentes, casuales y tienden a perecer. De la combinación de unas cosas con otras surge una armonía de bien y mal, un todo equilibrado En relación con el universo y su ordenamiento, no existe, según el joven Agustín, un *malum physicum,* lo que nosotros llamamos «calamidad». Sólo falta que se clasifique correctamente lo que aparece como lado negativo de la creación. Con ello se anula la explicación maniqueísta del mal. El hombre no puede contener en sí mismo partículas divinas y partículas malas porque el mal es insubstancial.

A partir de aquí, Agustín aborda el problema del mal desde distintos lados. Desde un procedimiento filosófico: Como el buen Dios creó el mundo, éste tiene que ser bueno. No hay ninguna naturaleza mala, no hay, en general, ningún ser malo. «En tanto que algo existe, es bueno», afirma Agustín repetidamente [10]. Entonces la consecuencia es que el mal es no ser, dicho de otra manera, como todo ser es bueno, el mal es falta de bien [11]. Agustín toma

esta afirmación de Plotino. Pero abandona el dualismo metafísico de Plotino concluyendo en consecuencia que también la materia es algo bueno. Plotino había enseñado que de la sobreabundancia del bien supremo se derramaba sobre las diversas capas del ser. Éstas disminuyen progresivamente en perfección. El último plano está constituido por la materia que es pura carencia y sólo puede existir en otros, es falta de proporción, unidad y belleza, aun cuando posea algo de ser. La inconstancia engañosa es un «juego fugitivo». A ella se asocia el mal, pero no como ser positivo, sino como privación, como carencia de bien. Pero esta carencia no es falta de substancia (como para Agustín), sino que está pegado a la naturaleza como principio extraño a la misma y esto es lo que hace que el mal sea mal [12].

Para Plotino el mal es una necesidad condicionada por la distancia del ser primero. Para Agustín el mal no es necesario, porque el Dios bueno ha creado el mundo bien. Para Plotino el mal se da junto con la materia, para Agustín hasta la materia es buena.

El mal por el bien

¿De dónde viene, entonces, el mal, si Dios lo ha creado todo bien? Aquí entra la argumentación antropológica de Agustín. Lo que vale para el mundo y para el cosmos, ¿vale también para los hombres concretos?

Como todo lo creado, también espíritu y alma del hombre son buenos. Pero el espíritu humano incluye en sí ambas posibilidades, es decir, de decidirse por el bien o por el mal (que en la argumentación antropológica se entiende como categoría ética, no ontológica). Esto viene de que el mundo y el hombre no son eternos, sino variables e imperfectos. El hombre está constantemente en peligro de agarrarse a lo perecedero y de echar a perder lo conseguido, porque lo que es de menos valor le parece más importante. Así la libertad del hombre está de continuo amenazada por la variabilidad de las cosas y también de sus propios deseos.

Sin embargo, para Agustín, incluso el mal tiene algo de bien. La mala voluntad consiste en la apostasía de Dios, en volverse de

lo superior a lo inferior, consiste en que el hombre convierte un medio —y todo lo terreno sólo puede ser medio— en fin. Pero el hombre nunca aspira al mal por sí mismo. Si hace el mal, es a causa de un bien que está pegado en el mal. Para explicarlo, Agustín pone el ejemplo del suicidio. El hombre nunca se suicidaría por suicidarse; se suicida para escapar de una vida insoportable, y, en este caso, para él esto significa el bien.

Que el hombre sea fundamentalmente libre en su obrar, Agustín lo mantiene sin titubeos. Ahora bien, como el obrar el bien o el mal significa lo mismo que escoger los valores superiores o los inferiores, el obrar humano es al mismo tiempo reconocimiento o rechazo del orden de valores creado por Dios. En tanto que el hombre se opone a este orden, el obrar mal del hombre contiene un desdén de Dios.

Así Agustín también se diferencia de Plotino en su concepto antropológico. Para Plotino, el alma que experimenta el mal se encuentra en el cuerpo. Como el cuerpo pertenece a la materia, el alma siente su estancia en él como mal y anhela separarse de él. El problema para Plotino es sólo: ¿Cómo viene el alma al cuerpo?, ¿cómo viene al mal? La materia no puede ser la única causa del mal, porque entonces el espíritu que es un grado más alto de ser estaría subordinado a la materia que es un grado más bajo. Pero como Plotino también excluye la culpa personal, la suerte del alma, su caída del reino del espíritu y su unión con la materia tiene que ser de necesidad natural. Así no se puede hacer responsable al hombre por su situación que según Plotino es mala. Por tanto, el problema del origen del mal no es para él ningún problema ético.

Naturalmente Agustín con el postulado del libre albedrío no ha solucionado el problema del mal. Tiene que dar todavía otro paso. Lo que sucede al hombre en particular, ya sucedió antes para toda la humanidad. Cuando Dios creó a Adán, éste estaba en estado de felicidad. Éste no era incapaz de pecar, sino capaz de no pecar [13]. Dios lo proveyó de una inclinación innata al bien. La única debilidad de Adán era su condición de criatura y por esto estaba expuesto a los cambios e influjos que le rodeaban. Sin embargo, Agustín le hace responsable a él solo de haberse separado

de Dios por querer ser independiente y él mismo. Este pecado tuvo consecuencias imprevisibles, pues con ello perdió el hombre su libertad de evitar el pecado y obrar el bien. Desde entonces el hombre se vuelve espontáneamente hacia el mal. El *posse non peccare* se convirtió en *non posse non peccare*[14].

Como vemos, la antropología de Agustín también está influenciada por el concepto (teológico) de pecado. En esta fase de su pensamiento, las cosas creadas son para el hombre una fuente de peligros antes del pecado, y, después del pecado, tienen éstas además una función de castigo. Así aparece el mal, que Agustín antes había entendido como no ser y así lo entiende todavía desde un punto de vista filosófico, desde un punto de vista teológico como consecuencia del pecado. Si el hombre sufre contrariedades, él señala el pecado como causa. Porque Dios es justo, el hombre tiene que ser personalmente culpable de todos los males que padece. El hombre ya no es bueno por naturaleza, tiene una inclinación fatal hacia el mal.

Agustín hace responsable al hombre incluso de esta inclinación al mal. Pues la solidaridad entre los hombres en su inclinación al mal tiene que tener un principio y fundamento. Agustín lo halla en el pecado de Adán. Así se convierte en el padre clásico de la doctrina occidental sobre el «pecado original»[15].

> Por medio de *un* hombre vino el pecado al mundo y por el pecado la muerte, y así vino la muerte a todos los hombres, porque (in quo) todos pecaron.

En este versículo de la carta a los Romanos (5.12), Agustín encuentra —si bien a precio de una exégesis falsa, como se puede demostrar— la confirmación de que todos los hombres han pecado *en* Adán, porque en Adán pecó toda la naturaleza humana.

Cada hombre individual estaba en cierto modo presente en Adán. Por esto cada uno participa de la culpa de Adán, por esto es justo que cada uno lleva también sus consecuencias. La «naturaleza caída», la corrupción de costumbres, la fragilidad de la voluntad, enfermedad, pobreza, dolor y angustia, todo son consecuen-

cias del pecado de Adán, pero sobre todo, los deseos del apetito sexual. Al atribuir Agustín a la concupiscencia un papel decisivo en la transmisión del pecado de una generación a otra, cargó la sexualidad con una grave hipoteca y provocó que se iniciara una hostilidad respecto al cuerpo, de la que la Iglesia hasta hoy no se ha repuesto todavía.

Los hombres como «masa de pecado»

El pesimismo de Agustín hablando de su comprensión del pecado original aumentó considerablemente en los años siguientes a lo que contribuyeron su profundización de los escritos paulinos y también los propios desengaños personales como obispo de Hipona. «Todos los hombres son una masa de pecado»[16], formula con energía apenas superable y no parece conformarse intensificando todavía más: «masa de corrupción», «masa de condenación», «masa de la muerte y de la ira». No excluye de ello a los niños sin uso de razón. El pecado de Adán se propaga no sólo en los hechos, mejor dicho, en los crímenes de los hombres, sino también en su esencia. El hombre es completamente inválido e impotente, se enreda en culpa y pecado, si Dios no le salva. Pero la gracia de Dios sólo salva al que quiere salvar. Su decisión es irrevocable. No considera ni el mérito del hombre, ni la buena intención, ni iniciativa alguna. Incalculable y arbitrario, toma Dios de la multitud de los hombres pecadores. Agustín siempre insiste de nuevo: Por justicia están todos condenados, por misericordia son elegidos algunos; Dios acude en ayuda de los elegidos con su gracia, a los no elegidos los deja en su situación[17].

Esta doctrina de una predestinación absoluta, que Agustín defendió en los dos últimos decenios de su vida siempre con más rigor, tiene un efecto aplastante y desesperante. Todas las categorías antropológicas se quiebran: libertad, responsabilidad, creatividad, alegría y esperanza. El hombre queda totalmente desvalorado e incluso la gracia de Dios tiene mucho de la casualidad de una máquina automática de jugar. Con justicia dicen los críticos que la doctrina de Agustín sobre la gracia y la predestinación está

marcada por un «concepto horripilante de Dios» [18] y que el hombre no puede más que apartarse de un tal Dios con miedo y terror.

¿Cómo se explica que Agustín al final de su vida viera al hombre insalvablemente malo, abandonado a la corrupción, si no le salva una gracia caprichosa de Dios? Por una parte había una necesidad siempre más fuerte de destacar la grandeza y soberanía de Dios y cuanto más alto está Dios sobre el hombre, tanto más pequeño se vuelve el hombre. Esta tendencia —y aquí está el otro motivo— descansaba sobre una experiencia personal de que el hombre completamente impotente y falto de libertad por el pecado, depende de la gracia de Dios. (Una experiencia semejante haría años más tarde también Martín Lutero). Frente a esto, ¿qué peso puede tener que Agustín asegure que a los llamados de la *massa damnata* a la salvación Dios los guíe por el camino de la fe y del amor, si la misma fe es sólo obra de Dios?

Civitas diaboli

La determinación, explicación y motivación que Agustín hace del mal dan la impresión de ser un desarrollo consecuente y apoyado en la razón, donde la controversia con otros sistemas filosóficos y las experiencias de la vida personal desempeñaron un papel importante. Pero como en todos los padres de la Iglesia, también en Agustín existen diablo y demonios que deben servir como de explicación del mal. ¿Cómo se aviene esta explicación teológica con la filosófica que dice que el mal es no ser? ¿Corren aquí paralelas dos maneras incompatibles de pensar y representarse las cosas?

En primer lugar, también se puede decir de Agustín lo que vale para los padres de la Iglesia más antiguos: Sus afirmaciones sobre diablo y demonios son periféricas; sólo en algunos puntos se le concede al diablo alguna importancia mayor. De Justino procede la idea de que los paganos son la herramienta de los demonios. Le atormenta la pregunta: ¿Cómo puede ser que en un mundo conducido por Dios, los cristianos que adoran a este Dios sean perseguidos? Y no halla otra respuesta que la indicación de que

algún poder enemigo de Dios debe de estar en juego. Los apologistas identifican por eso a los demonios con los dioses paganos que quieren sonsacar a los cristianos del Dios verdadero y consideran la idolatría como engaño demoníaco [19]. Es digno de notar, por ejemplo, que para el Pseudo-Ambrosio (segunda mitad del siglo IV) el pecado de Adán consistió en la idolatría, esto es, en el volverse hacia dioses extranjeros o demonios. Es probable que la teología de la redención se discutiera tan intensamente por los padres de la Iglesia porque se intentaba demostrar que Jesús había roto el poder de los demonios. Ireneo fue el primero que expresó la opinión de que Jesús con su muerte había comprado a los hombres del poder del diablo. Se pensaba que el diablo por el pecado de Adán había obtenido un poder sobre los hombres y que por la muerte y triunfo de Jesús fue nuevamente avasallado. De este modo obtiene el diablo un puesto clave en la redención. El motivo del duelo entre el diablo y Jesús se convierte en elemento fijo de la doctrina de la redención [20]. Como el diablo había vencido sobre el hombre, era preciso que fuera vencido por un hombre.

También para Agustín los demonios y el diablo con su facción son idénticos. También para él la redención es un problema jurídico *(ius diaboli)*. Dios no quiere simplemente arrebatar al diablo su presa, le vence en un proceso jurídico, esto es, por una especie de rescate: El diablo mató a Jesús y perdió al mismo tiempo sus derechos sobre los hombres, de todos modos, sólo sobre los que son adictos a Jesús por la fe. Conserva su antiguo poder sobre todos aquellos que sucumben a las tentaciones de la *concupiscencia* y se hacen culpables. Que esto sea así es culpa del pecado original del hombre, que representa una reproducción del pecado de Satán. El diablo es pues el poder que se oculta tras el proceso del pecado. Él impulsa al pecado tentando a los hombres a que cedan a la concupiscencia, a los apetitos instintivos innatos en todos los hombres. De aquí deduce Agustín todos los crímenes que se puedan imaginar. Con ello establece una relación de consecuencias fatales: la relación causal entre corporeidad y diablo; el diablo no tiene otro acceso al hombre que por la carne [21]. Con una terminología paulina, Agustín construye una teoría muy poco paulina. Retrocediendo a partir del pecado, éste pasa por la concupiscencia al pecado ori-

ginal y del pecado original al autor de toda culpa, a Satán. Con esto todo pecado privado tiene su raíz en el pecado de Satán. Así Agustín puede reunir todos los seres pecadores, tanto ángeles caídos como hombres, en una comunidad, la *civitas diaboli* que se opone a la *civitas Dei:* una solidaridad fatídica en el pecado.

Esta argumentación bíblica del mal causado por el diablo da la impresión de tan concluyente como la argumentación ontológica, según la cual el mal es no ser. La una parece también plausible sin la otra. Sólo en dos momentos acusan puntos de contacto, de los que al segundo corresponde mayor importancia. Al afirmar Agustín que el diablo fue creado bueno y que luego se volvió malo, se dirige contra la doctrina maniquea de la substancia mala. Y al decir que el hombre tiene en sí la capacidad para el bien y para el mal, pero que el diablo le impele al mal, entremezcla en este punto la argumentación antropológica y la teológica. Si primero había visto el fundamento de la capacidad de pecar en la naturaleza creada cambiable, ahora resulta de hecho que el pecado es consecuencia de la tentación que proviene del diablo (con lo que no queda claro cómo el diablo pudo pecar).

Ahora bien, si por una parte el pecado es posible sin el diablo[22], por otra parte el diablo aparece como su autor[23], si por una parte el mal es producido por el diablo y por otra éste no tiene substancia, de modo que hasta el obrar de Satán es don de Dios como su misma existencia[24], de aquí se deduce que para Agustín el diablo no es ningún eslabón necesario en la cadena de argumentos sobre la explicación del mal. Más bien hay que decir, como muestran las costuras de su pensamiento, que el diablo fue metido ulteriormente en el sistema filosófico. Agustín fue antes filósofo que cristiano.

Una explicación del problema del mal no puede prescindir de la Iglesia primitiva y sobre todo de Agustín. Pues de ellos arranca todo el pensamiento medieval, así como también toda la conciencia de fe cristiana.

En estos primeros cuatro siglos la Iglesia superó felizmente la amenaza de los sistemas dualistas de pensamiento. Unánimente los padres de la Iglesia vieron la causa del pecado en el libre albedrío, el diablo no pudo nunca avanzar como antidiós. Agustín

fue como un punto de cristalización donde convergieron todas las corrientes. Él hizo el primer intento de envergadura de reunir en un solo sistema la filosofía griega, la tradición de leyendas judías y el pensamiento bíblico en lo que se refiere a la comprensión del mal.

VI

LA FE EN EL DIABLO

Si la Biblia había dado explicaciones muy diversas acerca del mal, con más razón puede decirse lo mismo de los padres de la Iglesia y sobre todo de Agustín. Para éste el mal tiene una función en la creación en la que el más fuerte apoya al más débil, la luz pide obscuridad. Agustín fundamenta el mal en la variabilidad de la creación, en la libertad del hombre, en la naturaleza corrompida por el pecado de Adán y en la concupiscencia desatada del hombre, finalmente en el diablo que se hace con el poder sobre el hombre por medio del cuerpo. En las obras de Agustín, la explicación del mal por el diablo es una entre tantas. Que al final ésta se convirtiera en única, debe considerarse un lamentable estrechamiento de la teología cristiana.

¿Por qué quiso el ángel lo que no le estaba permitido? (Anselmo)

Hasta llegar aquí tenían que pasar cerca de mil años. Del siglo V al XII apenas se puede observar en los teólogos un desarrollo en la doctrina sobre el mal. Las especulaciones de Agustín se convirtieron en fundamento competente. La discusión sobre el mal no se activó de nuevo hasta Anselmo de Canterbury (1033-1109), el más grande de los discípulos de Agustín. Se le llama «padre de la escolástica», si bien no desarrolló propiamente ningún sistema, pero se convirtió en precursor de los grandes sistemáticos de la

edad media, sobre todo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino [1]. Metódicamente Anselmo se sitúa en el punto de vista del incrédulo al que quiere hacer ver que su fe es razonable por el camino de la pura reflexión sin recurrir a la Escritura ni a la autoridad. En sus obras, Agustín no es el único maestro, pero sí el que domina. Ante sus críticos, Anselmo apela a que en sus argumentaciones no se puede encontrar nada «que no esté de acuerdo con los escritos de los padres católicos, y en particular con los de san Agustín» [2].

Para determinar la relación del hombre con Dios y con el mundo, Anselmo se sirve del concepto *rectitudo*, «rectitud». Este término también usado por Agustín —al menos en sus escritos más tardíos— se convierte en término clave propiamente dicho de la teología anselmiana [3]. Igual que Agustín (y que la filosofía cristiana en general), Anselmo considera que toda la realidad está dominada por un amplio orden. La tarea de toda criatura está en adaptarse a este orden, en definitiva, a la voluntad de Dios. Las criaturas irracionales lo hacen espontáneamente, pues siempre se comportan como deben. Una perturbación del orden sólo puede ser obra de las criaturas racionales, esto es, de ángeles y hombres, a causa de la libertad que les es propia. El respeto y observación del orden por la criatura racional es precisamente *rectitudo*, en ella se incluye toda la moral. Un acto humano no es nunca bueno o malo en sí, lo es sólo por la voluntad humana. La mala acción viene de la mala voluntad, y la voluntad es mala si quiere lo que no le corresponde [4].

También para Anselmo, como para Agustín, el mal no existe en sí porque todo ente es bueno [5]. El mal no es otra cosa que falta de bien *(privatio boni)*. Pero a esta definición tomada de Agustín, Anselmo le añade un complemento importante que también encontraremos en Tomás de Aquino: El mal es carencia del bien «debido» *(absentia debiti boni)* [6].

La voluntad del hombre está determinada por una doble inclinación: a lo recto y a lo agradable. La voluntad de lo recto es siempre buena, es idéntica con la rectitud *(rectitudo)*. «Nadie querría la rectitud, si ya la tuviera», dice Anselmo [7]. La voluntad de lo agradable puede ser buena o mala. Es mala «si consiente en el ape-

tito de la carne contra el espíritu»[8]. Que el hombre haga esto tan fácilmente, es consecuencia del pecado original. Por este pecado, el hombre perdió no sólo la fuerza de querer la justicia, al mismo tiempo la voluntad por lo agradable se substrajo del dominio de la justicia y se convirtió en esclavo de la injusticia.

Anselmo no pone en juego al diablo en los pecados individuales de los hombres, pero sí en el pecado original: Éste sucedió por la persuasión del diablo[9]. Sobre el pecado del diablo que es un ángel caído, Anselmo no da ninguna explicación. Sobre esta cuestión hace que se desarrolle el siguiente diálogo entre el maestro y el discípulo:

Discípulo: ¿Por qué quiso (el ángel) lo que no le estaba permitido?
Maestro: Este querer no presupone otra causa que la simple capacidad de querer.
Discípulo: Entonces, ¿por qué quiso?
Maestro: Pues, precisamente porque quiso[10].

Todo lo que existe es bueno (Tomás de Aquino)

Como Anselmo de Canterbury, también Tomás de Aquino (1225-1274) en su doctrina sobre el mal se hace suyo el pensamiento de Agustín[11]. Esto puede parecer sorprendente, porque Tomás se sintió en primera línea obligado con el sistema de Aristóteles y consideró como tarea suya el hacer fructífero este sistema en teología. Esto no impidió a Tomás, al que repugnaba toda parcialidad, a tomar también lo valioso de Agustín. Esto vale sobre todo en lo referente al problema del mal sobre el que Aristóteles no supo mucho qué decir, mientras Agustín bregó con él toda su vida[12].

Tomás escribió sobre el mal una obra entera *De malo*. Es una de las siete *Quaestiones disputatae* que proceden de los tres años de su primera actividad docente en París (1256-1259). En otros de sus escritos, Tomás también habla del tema, sobre todo en la primera parte de su *Summa Theologica* que trata de Dios y de la creación. Antes de entrar Tomás en las distintas esferas de la creación (ángeles, mundo material, hombre), propone reflexiones generales sobre la diversidad de las cosas creadas. A ello pertenece

también la polaridad entre bien y mal. Tomás trata primero sobre el concepto de mal *(quaestio* 48) y luego sobre su causa *(quaestio* 49).

También para Tomás, el mal no tiene existencia propia. Pues todo lo que existe es bueno *(omne ens est bonum).* En el sentido de Agustín, también para Tomás el mal es carencia de bien *(absentia, remotio, privatio boni),* y añade además la precisión de Anselmo de que sólo la carencia del bien «debido» *(privatio debiti boni)* puede llamarse mal, esto es, la carencia de aquel bien que debería estar de acuerdo con el orden cósmico [13]. Si por ejemplo un pájaro no tiene alas, esto es un mal, una *privatio debiti boni,* porque las alas corresponden al pájaro. Que el hombre no tenga alas, no es ningún mal, pues su esencia no las exige. Como el mal no tiene existencia propia, tiene que estar necesariamente unido a algo bueno. La ceguera no tiene existencia propia, está unido a algo bueno, al hombre. El mal tiene el bien como sujeto y portador. Tomás llega al extremo de osar hacer la afirmación aparentemente contradictoria: Lo malo sólo puede estar en lo bueno [14], es decir, en cuanto el portador al que se une lo malo es bueno.

Si bien el término latino *malum* abarca tanto el mal físico como el moral, cabe distinguir los dos males. Tomás habla del «mal de la naturaleza» *(malum naturae)* y del «mal de la culpa» *(malum culpae).* En los dos no se trata de algo perverso o malo en sí. Al contrario: de acuerdo con Agustín, Tomás valora las dos formas del *malum* como algo fundamentalmente bueno.

Lo que parece malo en la naturaleza, tiene en realidad una función positiva. Para que surja lo nuevo, es preciso que lo viejo perezca, o en la formulación de Tomás: «La destrucción de uno es la generación de otro» [15]. Tiene el mismo sentido en axioma de Tomás: «El defecto de uno se extiende en bien del otro» [16]. La causa del mal es pues el bien [17], y como Dios es el autor del bien, el mal también tiene en Dios su fundamento. Está condicionado por el orden del cosmos que se basa en una acción y reacción de fuerzas, por ejemplo, para que el león pueda vivir tiene que devorar la oveja. Por esto, según Tomás, es un bien que haya mal, claro está no siempre para cada ser individual afectado por el mal, pero sí en relación con el conjunto y con su orden [18].

Lo que Tomás explica acerca del mal físico, análogamente lo aplica al mal moral, como Agustín. Una mala acción nunca es totalmente mala. Nunca el hombre obra el mal por el mal, más bien pretende el bien incluso en una mala acción (por ejemplo, el ladrón pretende la propiedad). Sin embargo, la obra mala es una acción defectuosa a la que le falta el bien debido.

Tomás trata de la moralidad del obrar humano en la segunda parte de la *Summa Theologica,* que está dedicada a la teología moral en el sentido más amplio de la palabra [19]. Simplificando mucho, la doctrina de Tomás se podría resumir así: la bondad o maldad moral de una acción humana está determinada por su objeto y por la intención con que se realiza. Por su objeto, una acción es buena o mala según si está de acuerdo o no con el orden impuesto por Dios. Determinar este acuerdo es cosa de la razón. Pero para que una acción sea moralmente buena, al acuerdo con el orden divino debe añadirse la intención recta. Una acción buena por su objeto (por ejemplo, dar limosnas) puede también convertirse en mala a causa de la intención con que se realiza. De aquí se sigue que toda acción consciente y libre del hombre siempre es moralmente buena o mala. Una acción puede ser en sí misma sin importancia e indiferente (por ejemplo, dar un paseo), pero en su realización concreta, en tanto que suceda consciente y libremente, únicamente puede ser buena o mala, según la intención por la que el hombre se deja conducir [20].

Con mucho énfasis Tomás insiste en que solamente la voluntad libre del hombre es responsable de la acción moralmente mala, del pecado [21]. Después de haberse apartado de Dios, el hombre no puede ciertamente por sus propias fuerzas volver a Él, pero el hombre puede por sus propias fuerzas apartarse de Dios. Por esto nunca se puede decir que Dios sea la causa del pecado. Sin embargo, depende de Dios que haya pecado por cuanto ha creado un mundo que produce el pecado. Según Tomás, es cierto que cada pecado atrae un castigo. El orden perturbado se venga en el que lo perturbó [22]. Y como este orden procede de Dios, Dios es la causa última del castigo.

En lo que se refiere a la causa del pecado, Tomás distingue entre las causas que están en el interior del hombre (razón, volun-

tad, capacidad del apetito de los sentidos) y las que están fuera del hombre [23]. Como causas externas, toma en consideración: Dios, el diablo y los hombres. Como tentador del pecado Dios no puede entrar en cuenta. En cambio al hombre le corresponde una doble causalidad: por influencias exteriores y por la propagación del pecado de Adán (pecado original). El diablo, finalmente, no puede causar directamente el pecado porque no puede coaccionar la voluntad del hombre. Tomás también niega que todos los pecados deban atribuirse al influjo del diablo. El diablo únicamente puede causar el pecado indirectamente ocasionando al hombre por medio del enturbiamiento de su razón a que consienta en el pecado. Tomás también impugna formalmente que un mal supremo sea la causa de todo el mal, como un bien supremo es la causa de todo el bien [24].

Es notable la reserva que Tomás manifiesta en relación con la participación del diablo en el pecado del hombre, pues pronto iba a trocarse al asunto. Tomás también rehúsa, en oposición a la teología escolástica posterior, establecer una relación directa entre el pecado humano y el pecado de los ángeles. Es cierto que Tomás sigue la tradición de considerar al diablo como ángel caído. Pero, así como el pecado humano tiene su puesto en la segunda parte de su «Suma» (la moralidad del obrar humano), el pecado de los ángeles se trata en la primera parte en el contexto de la creación.

A la verdad, esto se hace con gran amplitud [25]. El pecado de los ángeles es para Tomás un hecho tan evidente, que ni siquiera discute sobre su facticidad, únicamente trata de averiguar en qué consistió: en el deseo de ser igual a Dios. Sucedió inmediatamente después de la creación de los ángeles, pero sólo afectó una minoría del ejército celestial. El caudillo fue el diablo y los ángeles pecadores mandados por él se convirtieron en demonios. Si Tomás no hace ninguna distinción fundamental entre el diablo y los demonios, con ello sigue una tradición firmemente fundamentada a lo más tarde en los padres de la Iglesia de principios del siglo IV y vigente hasta el papa Pablo VI.

Tomás no tiene tampoco dudas sobre el lugar de residencia del diablo y de los demonios y sobre su actividad. Algunos de ellos ya están en el infierno y se ocupan de torturar a los condenados.

Pero la mayor parte de ellos reside en un lugar obscuro de la atmósfera para tentar a los hombres. Hasta el día del juicio no serán remitidos todos los ángeles y hombres malos juntos al infierno.

En la doctrina de Tomás sobre el pecado de los ángeles, volvemos a encontrar ideas que nos son familiares a través de los apocalipsis judíos. Fueron tomadas por los padres de la Iglesia, entre los muchos —al menos en los siglos II y III— consideraban el primer libro de Henoc como Sagrada Escritura, si bien, como ya hemos visto, este libro no puede pretender ser revelación divina. Esto no es tampoco nada extraño, pues Tomás apenas recurre a los textos bíblicos para fundamentar su doctrina. Sus garantes son Agustín, Gregorio Magno, Juan Damasceno, Anselmo de Canterbury[26]. Como citas bíblicas para el pecado y caída de Satán sirven únicamente Is 14,12:

> Fuiste precipitado del cielo,
> estrella de la mañana,

y Ez 28,13:

> Estabas en el edén, en el jardín de Dios,

dos frases que los padres de la Iglesia ya citaron, si bien ninguna de las dos tiene nada que ver con Satán. La primera es una burla del rey de Babilonia y la segunda del rey de Tiro. Que Satán arrastrara a muchos otros ángeles consigo al pecado y así los hiciera sus súbditos, Tomás lo documenta con Mt 25,41:

> Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno,
> preparado para el diablo y sus ángeles.

Que Tomás en sus digresiones sobre el diablo y los demonios se apoye sobre todo en leyendas judías, es porque sin duda el tema le interesa únicamente en relación con la doctrina de los ángeles, pero no en el contexto del mal, como a la neoescolástica.

Teología y superstición

Para las generaciones posteriores resultará siempre enigmático que al mismo tiempo que la escolástica alcanzaba su máximo esplendor con maestros de teología como Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, que al tiempo de la fundación de las primeras universidades (París, Bolonia, Oxford, Cambridge) se propagara una superstición teórica y práctica como no se había visto nunca en la Iglesia ni se vio más[27]. Hasta Tomás de Aquino, por ejemplo, contaba con la existencia de la fornicación diabólica, aquella idea funesta de un comercio carnal del diablo con mujeres que sería uno de los motivos del desvarío que pronto se iniciaría contra las brujas. Tomás también creyó ser correcto que los herejes fueran entregados al brazo secular para ser ejecutados. Pues la herejía es peor que la falsificación de monedas que también se castiga con la pena capital, es su argumentación[28]. Como en la época siguiente la magia y la brujería se consideraron como herejías, se podía muy bien apelar a Tomás para justificar que las brujas fueran perseguidas, procesadas y quemadas. Teología y superstición se juntaron en un matrimonio fatal.

Es verdad que el papa Inocencio III en el concilio Laterano IV (1215), celebrado con gran pompa, intentó intervenir contra los abusos extremos de superstición. Pero indirectamente el concilio la fomentó y legitimó al prescribir que las instancias eclesiásticas entregaran a los herejes a las autoridades civiles para su castigo. Es cierto que según la voluntad del concilio el castigo únicamente podía consistir en la confiscación de bienes, pero en realidad esto significaba con frecuencia morir en la hoguera. No duró mucho hasta que la soberanía papal asumió la tarea de dar por sí misma con la pista de los herejes a través de inquisidores plenipotenciarios que después entregaban la captura al juicio civil. La tristemente célebre inquisición, que hasta hoy pesa gravemente sobre la Iglesia católica, fue fundada en 1231. A partir de Inocencio IV (1243-1254), se reconoció la tortura como medio legítimo de impugnación de la herejía.

Los acontecimientos que aquí sólo se insinúan, pueden ayudar

a explicarnos por qué en tiempos de Martín Lutero —trescientos años después de Tomás— nos parece estar en otro mundo.

«Todo el mundo poseído por Satán» (Lutero)

A pesar de todas las concesiones que hizo Tomás a la superstición de su tiempo en lo que se refiere al origen y eficacia del diablo, éste apenas aparecía en el conjunto de su doctrina sobre el mal. En cambio para Lutero y para la teología católica en general a partir del siglo XVI, mal y diablo son dos cosas inseparables [29].

Para explicar el origen del diablo, Lutero recoge la ya clásica leyenda de la caída de los ángeles, según la cual el diablo fue un ángel que se separó de Dios en una rebelión y se convirtió en un adversario. Como motivos del pecado de los ángeles, Lutero cita el orgullo, la ingratitud y la envidia (de que Dios se hiciera hombre en vez de ángel) [30]. Es sorprendente que un pensador tan apasionadamente bíblico como Lutero se fíe ciegamente de una tradición legendaria tan poco bíblica.

También debe atribuirse a la fe en el diablo la lúgubre imagen del mundo que tenía el reformador. Para él, el mundo es simplemente territorio del diablo [31]. En todas partes, en cada zona y rincón del mundo éste ejerce su dominio.

> Compruebo que todo el mundo está poseído por Satán,

exclama Lutero en un sermón [32]. El diablo es causa de toda clase de calamidades físicas y morales: enfermedad y muerte, desgracia y miseria, pero también fanatismo, angustia, temeridad y desesperación. Especialmente ve Lutero ejemplos de obras del diablo en el desprecio del evangelio y en la oposición a la doctrina de la justificación por la fe. Por este motivo, también el papado —como traidor del verdadero evangelio— es obra del diablo:

> El diablo en el Antiguo Testamento siempre erigió altares y lugares de culto junto al templo y excitó a falsos profetas, y en el Nuevo Testamento junto al santo evangelio implantó la doctrina del papa y de sus sectas

llegando a predicar él solo por todas partes mientras el evangelio yacía olvidado debajo del banco [33].

El diablo también se esconde detrás de los adversarios de su propio bando:

El diablo ha hecho mucho mal en mi rebaño. ... Con la sola palabra se luchará y vencerá lo que los nuestros han intentado introducir con violencia e ímpetu. Es el diablo quien los impulsa [34].

A la vista de esta acción del diablo que lo abarca todo, no es nada sorprendente que Lutero vea también en él al autor del pecado. Es verdad que el reformador distingue entre los pecados que provienen del diablo y los que no, según si se cometieron por enemistad de Dios o por debilidad. Pero esto no cambia nada el hecho de que incluso los pecados de debilidad, por ejemplo la embriaguez, también en último término hayan de atribuirse al diablo [35].

Para un teólogo como Lutero, que estaba tan profundamente penetrado por la operancia única y exclusiva de Dios, la presencia del mal en el mundo tenía que ser una impugnación acosadora. Por una parte, la fe —completamente en el sentido del pensamiento bíblico del Antiguo Testamento— exige aceptar incluso el mal como querido por Dios, pues si Dios no lo hubiese querido, no estaría aquí. Lutero no se puede dar por satisfecho con el subterfugio de que Dios no quiere el mal, sólo lo permite. De Dios vino a Saúl tanto el buen espíritu como el malo; no hay explicación de ello. La única respuesta a la pregunta: ¿Por qué?, es para Lutero: *Ipse sic vult:* «Él (Dios) lo quiere así» [36].

Al mismo tiempo, Lutero se esfuerza por descargar a Dios de la causalidad del mal o al menos de poner el mal al servicio de la voluntad salvífica de Dios. En este punto, el diablo fue para él un instrumento oportuno. Dios no quiere el mal directamente en el sentido de ordenar a los hombres a que lo hagan; Dios ordena al diablo a que tiente a los hombres al tiempo que Dios se retira de ellos de forma que éstos no pueden resistir al diablo. Esta cooperación indirecta de Dios en el mal consta de un doble elemento: Dios quiere que los hombres sean tentados por el diablo y los abandona a la tentación sin prestarles su auxilio. Pero Dios no quiere el pe-

cado como pecado sino como castigo para que el bien opuesto luzca con más claridad [37]. Con esto Lutero asume el pensamiento agustiniano de que Dios quiere el mal para sacar de él el bien [38].

El dominio que el diablo ejerce sobre los hombres, empezó con el pecado de Adán. Aquí pone Lutero dos acentos. Por una parte afirma el papel activo del diablo en el pecado original, por otra parte la responsabilidad del hombre que por el pecado se atrajo el dominio del diablo. Ante la pregunta, por qué Dios dejó caer a Adán, Lutero nuevamente no tiene otra respuesta que la voluntad de Dios no necesita causa ni motivo [39].

Así Lutero deja el problema del origen del mal en último término sin resolver. Igualmente deja Lutero la contradicción de que habiendo Cristo vencido al diablo con su muerte y librado a los hombres del dominio del diablo, éste siga ejerciendo su dominio igual que antes. La contradicción tampoco no se desvanece con la salvedad de que el diablo sólo puede regir si Dios se lo permite [40]. Pues si el diablo participa en cada pecado humano y los hombres continuamente pecan, es que Dios continuamente permite al diablo ejercer su dominio.

Es impresionante el cambio operado en el pensamiento cristiano sobre el mal entre los siglos XII y XVI: primero, la valoración del mal como perturbación del orden impuesto por Dios por medio de un desvarío de la voluntad humana que queda sin explicar (Anselmo); luego el mal como componente positivo no en el terreno individual pero sí en el conjunto de la creación (Tomás); finalmente atribución al diablo de toda calamidad y pecado reconociendo a aquel una eficacia total que se aproxima peligrosamente a la eficacia absoluta de Dios. ¿Va a conseguir la teología de los cuatro siglos siguientes librarse de nuevo de la reclusión de este pensamiento tan poco bíblico?

VII

LAS BRUJAS, ¿UNA ENCARNACIÓN DEL MAL?

Cuando hoy se habla de brujas, se piensa sin querer en aquel tipo de mujer vieja, jorobada, huesuda, que arrastrando los pies, con un cuervo en la espalda, una escoba en la mano y un gato negro que ronronea a su entorno, tiene su puesto en los cuentos populares. Vive sola en el bosque, y, como a la larga nadie se daría por satisfecho con sólo hierbas y bayas, no es raro que ocasionalmente muestre apetito de comerse niños pequeños.

Raras veces uno adquiere conciencia de que esta inofensiva y estereotipada bruja de los cuentos populares sea una imagen de la bruja histórica que en los siglos XVI y XVII fue mil veces calumniada y ultrajada, cazada y torturada hasta morir o quemada viva en la hoguera [1]. ¿Por qué? ¿Sólo porque era una vieja extravagante y lúgubre que sabía más que otros y por esto tenía la fama de practicar la magia? Esto no habría bastado para levantar la corona de hogueras siempre de nuevo ardientes en llamaradas en toda Europa Central, desde Francia hasta Polonia, desde Suiza hasta Inglaterra. El desvarío por las brujas debe de tener otras causas.

Brujas y magia

Para tener fama de bruja no se necesitaba mucho. Los crímenes de que se les inculpaba eran innumerables. En principio no había nada que no se pudiera atribuir a una bruja. Un niño se ponía en-

fermo, una tempestad destruía la cosecha, se encendía una casa, naufragaba un barco, alguien se rompía una pierna, enseguida se buscaba a una mujer con nariz larga o con joroba, excepcionalmente bella o excepcionalmente fea, muy tonta o muy inteligente, o una que frecuentara mucho o muy poco la iglesia. Se la hacía sospechosa de ser culpable de la desgracia, se la arrastraba a comparecer ante todo el mundo y se la juzgaba. La acusación siempre era la magia. Las prácticas de las brujas consistían en mezclar venenos, provocar tempestades, atar las agujetas, hacer figuras de cera, ordeñar y otras muchas.

Hechizar, esto es, cambiar o suspender las fuerzas de la naturaleza, si no se era una santa taumaturga, sólo podía hacerlo una mujer con ayuda del diablo. También había hombres que podían hechizar y también ellos tenían tratos con el diablo. Pero éstos sólo eran acusados y perseguidos cuando actuaban en colaboración con las brujas. Ellos en general disfrutaban de un gran prestigio y no era raro encontrarlos en las cortes de obispos y príncipes, por ejemplo, el abad Tritemio de Sponheim (1462-1516) o, treinta años antes, el doctor Fausto. Los hombres adquirían el arte del hechizo por medio de un adiestramiento sistemático que podía durar toda una vida. El pacto con el diablo por el que se renunciaba a la salvación del alma, era una ocasión feliz de llegar a conocimientos de otra manera escondidos en la naturaleza.

La mujer, en cambio, no tenía nada que ver con la cultura y la inteligencia. Se la tenía por ser primitivo al que todos tenían derecho y más comparable con los brutos animales que con el hombre. Su relación con el mal tenía que ser también primitiva y animal. Crédula, curiosa y lasciva le abría las puertas de par en par. Y como de todos modos la sexualidad era el principal ámbito de influencia del diablo, éste hallaba aquí un juego fácil. El crimen más monstruoso que se imputaba a la bruja era el de tener relaciones vergonzosas y antinaturales con el diablo. El diablo tomaba la figura de un hombre *(incubus)*. Pero como los demonios a causa de su inmaterialidad no podían producir semen, tenían que proporcionárselo primero como *succubus* de algún hombre. Los niños engendrados de esta forma, que Tomás de Aquino imaginaba especialmente grandes y feos [2], delataban su origen por rasgos del carácter que lla-

maban la atención o porque eran deformes o imbéciles. Se les llamaba «criaturas suplantadas» o «hijos del diablo» [3].

Otro crimen horrendo de las brujas era su participación en un aquelarre, celebrado en un llano o en la cima de un monte donde acudían montadas sobre cabrones o puercos (símbolos del diablo) y sobre escobas u horquillas (símbolos fálicos). En la fiesta usaban un ungüento sacado de miembros cocidos de niños sin bautizar. Se empezaba con una maldición de Dios y adoración del diablo. Al neófito se le marcaba a fuego la señal indeleble del diablo. Seguía un rito de confesión a lo satánico en el que las brujas confesaban al diablo el mal omitido. Después se celebraba la misa negra que correspondía a la estructura de la misa romana; en lugar de pan blanco se usaba una masa negra hecha de fango e inmundicias. Seguía la cena de las brujas, perversión de la cena del ágape. Se sacaba de una olla un cocido hecho de sapos, víboras, corazones de niños sin bautizar o carne de ahorcados. Del resto de la comida se elaboraban los venenos con los que las brujas se obligaban a dañar a los hombres. El ejercicio acababa con una orgía sexual.

Visto jurídicamente, el crimen descrito contenía varios puntos para la instrucción del sumario [4]: Blasfemia *(crimen laesae maiestatis divinae)*, porque la bruja se alía con el diablo y le adora, y en cambio reniega de Dios; sodomía, porque la bruja mantiene la «fornicación diabólica» con Satán que no es ningún hombre; magia, que daña al hombre en cuerpo y alma; si se trata de brujas casadas, adulterio, porque tienen relaciones sexuales con el diablo.

Es interesante observar que los reproches que se hacían a las brujas, en gran parte coincidían con los que antes se habían hecho a los herejes: libertinaje sexual, homosexualidad, antropofagia y adoración del diablo. Ya en el siglo XII, los cátaros habían sido perseguidos y ejecutados por este motivo. Y más tarde, después del decreto de la inquisición de Gregorio IX en el año 1231, se hacían las mismas recriminaciones contra los herejes y se los torturaba y quemaba por los mismos «delitos». En el caso de las brujas, se añadía el agravante de haber preparado brebajes dañinos o fórmulas mágicas con ayuda del diablo.

Diablo y brujas

Estamos atónitos ante el hecho de que se torturara cruelmente y quemara a cientos de miles, incluso millones de mujeres inocentes por un crimen que ni siquiera podían cometer. Fueron víctima de una superstición fatal. Muchas cosas tenían que coincidir en un momento histórico para abonar el terreno que hiciera posible un tal desvarío masivo [5]. En el ámbito político, social y eclesiástico dominaban las inquietudes y contradicciones. Era el tiempo de los grandes descubrimientos y del florecer de las artes, de sensualidad renacentista, pero también de crueldad inhumana. Guerras de religión y de campesinos asolaron ciudades y aldeas, las persecuciones de herejes propagaron el miedo y el terror. El hombre, sacado con violencia de las estructuras seguras del orden teocrático medieval, cayó en el miedo y la inseguridad. Estaba muy extendida la sensación de vivir el fin del mundo que sólo podía estar dominado por el diablo y sus demonios.

En un mundo tan confuso, no sólo se buscaban nuevos sentidos, también se recordaban antiguos valores, se aferraba a antiguas costumbres. Se volvía sobre formas de culto y de expresión que ya estaban superadas desde hacía tiempo. La Iglesia por su parte intentó restaurar su autoridad por la vía de la fuerza: no sólo en el terreno de la doctrina eclesiástica, sino también por medio de prohibiciones, limitaciones de la libertad, intolerancia y dureza. Finalmente se interpretó esta controversia como lucha decisiva contra los poderes demoníacos.

Para dar una explicación del caos existente, no bastaba indicar simplemente que el diablo había metido la mano en el juego. «Era preciso que el diablo se concretizara terrenamente, era preciso que apareciera realmente en sus actividades terrenas» [6]. Como la mujer de todos modos ya era socialmente despreciada y no tenía otra justificación de existir que su esencia biológica, pero al mismo tiempo significaba peligro sexual, vino oportunamente al caso para ser la aliada del diablo y ser estilizada como imagen viviente del enemigo, para que en ella todos pudieran vengarse de todos los terrores y problemas sin resolver. En este sentido, se parecen las

persecuciones de brujas a las persecuciones de judíos sobre los cuales, doscientos años antes, se descargaron todas las agresiones [7].

Martillo de brujas

Sin embargo, el desdén general por las mujeres junto con la inquisición no habría bastado para la magnitud de corrupción que hemos descrito, si la Iglesia no hubiese hecho tanta propaganda del diablo y atizado tanto el miedo de los fieles ante él. «El período comprendido entre el siglo XV y XVI fue el tiempo del diablo por excelencia» [8]. A marginados como judíos y brujas se les hubiese dejado en paz, si antes no se hubiese desarrollado una doctrina que diese fundamento y viabilidad a la persecución. Aquí se establece el pecado de los cazadores de brujas y el pecado de la Iglesia.

Los elementos esenciales de esta nueva doctrina sobre el diablo son tan simples como primitivos. El mundo va visiblemente de mal en peor, lo que sólo se puede atribuir a la acción del diablo. Su medio más sutil consiste en esclavizar sexualmente a las mujeres y obligarlas a una absoluta obediencia en el mal. Y como Dios no puede mirar por más tiempo cómo su creación es conducida a la ruina, la Iglesia obra por su encargo y a su gloria, cuando aniquila a las brujas lo más rápido posible.

Esta lógica sutil encontró sus maestros en dos dominicos, Heinrich Institoris y Jacob Sprenger. El libro «El martillo de brujas» *(Malleus maleficarum)* [9], que escribieron como manual de consulta de los perseguidores de brujas, alcanzó treinta ediciones entre el año de su aparición 1487 y 1609, de las cuales 16 salieron en Alemania convirtiendo el libro en *bestseller.* Si hasta entonces la brujería y los fenómenos que la acompañaban se relegaban al reino de la imaginación, ahora se convertía en una realidad de carne y huesos. Ahora volaban las brujas de verdad al aquelarre y celebraban allí sus orgías. Por qué no, si el mismo papa Inocencio VIII en su llamada *Bula de las brujas* había sancionado estas ideas.

Por los interrogatorios de las brujas, los dos inquisidores saben con toda precisión quién es el diablo, qué mal hace, en qué ha puesto la mira. Su objetivo no es propiamente la aniquilación de

las brujas, sino la del diablo en ellas. Pues en último término es él quien mata a hombres y animales, desata rayos y granizo, hace que niños inadvertidos sean víctimas de accidentes. Pero su mayor poder está

en los riñones del hombre. Pues de todas las luchas, las más duras son las que tiene lugar aquí. Aquí siempre hay lucha y raras veces victoria [10].

No es pues extraño que las relaciones sexuales entre brujas y el diablo fueran de sumo interés.

Según Sprenger e Institoris, el último objetivo del diablo consiste en seducir a los hombres a la idolatría. El diablo quiere todavía ser como Dios. Para ello no sólo realiza prodigios que parecen milagros, sino que se hace adorar y exige que se reniegue de Cristo. Y también en este punto tiene en las mujeres un juego fácil.

Aun cuando el diablo, en opinión de los inquisidores, sólo actúa con el permiso de Dios, parece que nada se opone a una colaboración provechosa o a una división del trabajo entre Dios y el diablo. Hay ocasiones en que uno tiene la impresión de que un Dios acharado y mosqueado hace que se castigue a los hombres por medio del diablo [11]. Los inquisidores también se apartan de la doctrina tradicional sobre el diablo al identificar diablo y demonios con los espíritus nórdicos como duendes, ogros, hombres lobos. Lo importante es hacer una representación lo bastante drástica del mal a fin de proceder contra él a tiro hecho. El mal es necesario, según los autores del *Martillo de brujas,* para que el bien resalte mejor [12], sin embargo, ha de ser extirpado sin piedad, pues el aniquilamiento de lo uno sirve para el mantenimiento de lo otro [13]. Una tal superchería no tiene nada que ver con las afirmaciones bíblicas sobre Satán y los demonios, aun cuando los autores del *Martillo de brujas* eran teólogos formados en la escolástica.

Era pues contra la herejía que los perseguidores de brujas luchaban con todos los medios. La herejía justifica los castigos más severos; herejes y brujas tenían que ser tratados como enemigos mortales. Clero, pueblo y justicia secular eran llamados a unirse contra este enemigo poderoso. En el sentido de los inquisidores, la caza de brujas no era ninguna concesión a poderes irracionales,

sino el intento de dominar el mal por un camino racional y muy concreto.

Procesos de brujas

Ello no significa que la lógica en los casos concretos no diese volteretas extrañas. En todo caso, los procesos de brujas, en los que la culpa de la acusada por lo regular ya constaba al principio de la sesión, eran todo lo contrario de procesos decentes. En la práctica se desarrollaba aproximadamente como sigue: si la acusada negaba haber oído nunca hablar de brujas, era una bruja, pues todo el mundo sabía que había brujas: por todas partes las quemaban. Además hubiese sido innatural que la acusada no se hubiese interesado por ello, pues las mujeres son curiosas por naturaleza. Obrar contra la naturaleza valía de antemano como prueba de brujería. Si la acusada afirmaba haber oído hablar de brujas, seguía una maraña de preguntas sugestivas de las que no había escape posible. Dijese lo que dijese, siempre era culpable. Era raro el caso de que una acusada se saliese con vida.

Una multitud de prácticas diabólicas permitían que el demandante llegara a su objetivo con facilidad. Se descubría en la acusada alguna señal sospechosa, por ejemplo, una verruga, una cicatriz o un lunar, entonces esto era el signo de bruja *(stigma diabolicum).* Por lo que parece, se tenía al diablo por lo bastante tonto como para traicionar a sus amantes. Luego se hacía la prueba de la aguja: el ejecutor de la justicia metía un alfiler en la parte del cuerpo sospechosa. Si la indicada no daba señales de sentir dolor, se había dado con el signo diabólico. Si reaccionaba normalmente, los jueces se consolaban diciendo que el diablo sólo ponía su señal a las secuaces dudosas, a las seguras las dejaba sin señalar. La misma lógica determinaba el uso de la tortura. Si la bruja no había confesado antes, sin duda sentiría placer y avidez de ser torturada y padecer por Satán.

Siempre constaba de antemano que la denunciada o acusada era una bruja. Con este presupuesto, todos los detalles, incluso los más contradictorios, se conjugaban sin esfuerzo. El proceso únicamente

servía para mostrar ante el público que la acusada era una bruja. Se había encontrado a un enemigo y éste debía ser extirpado. La condenada no tenía ninguna posibilidad de deshacerse del papel de bruja que se le imputaba.

El sistema, al que jueces, denunciantes y público aportaban su contribución considerable, funcionaba tan perfectamente, que muchas acusadas acababan creyendo ser realmente culpables. La seriedad y convicción con que inquisidores y jueces llevaban a término la investigación expresando así que ellos mismos creían en la realidad de todos los reproches y crímenes, se comunicaba a las mujeres, de manera que éstas temían caer secretamente en manos del diablo sin haberlo notado. Sólo así se entiende que muchas mujeres, después de un viaje largo y penoso a la balanza de brujas de Oudewater en Holanda, huyesen en el último momento sin conseguir su propósito por temor de ser capturadas en caso de no salir aprobadas en la prueba de la balanza [14]. Si la balanza no señalaba ningún peso, entonces se trataba de brujas convictas, pues las brujas no pesan nada.

La magnitud del desvarío masivo que se manifestó en tiempo de las persecuciones de brujas, se declara finalmente por el hecho de que a este tiempo corresponden las más grandes epidemias de obsesión habidas. Los métodos de tratamiento de brujas y obsesionados eran intercambiables. Se exorcizaba a brujas y se maltrataba a poseídos [15]. Ambas cosas debían servir para librar al hombre del diablo. En los protocolos se menciona con frecuencia que el exorcista pisotea, pega, escupe y bofetea al paciente. El exorcismo de poseídos es consecuente igual que la tortura de brujas. Como frecuentemente el exorcismo resultaba ineficaz, Sprenger e Institoris buscaban la causa de la posesión en el hechizo [16]. Al menos para los dos autores del *Martillo de brujas*, la persecución de brujas se entiende en último término como un exorcismo de masas.

Caza de brujas como compensación sexual patológica

Las brujas no perecieron a causa de los tiempos que corrían, ni a causa de las crisis y problemas de la vida medieval, por mucho

que todo esto también contribuyera, sino a causa del fanatismo de los inquisidores en su fe en el diablo, fanatismo avalado de continuo por la autoridad del papa.

Pero otros factores también entraron en juego. Desde una interpretación psicológica, las cazas de brujas manifiestan una conducta sexual-patológica no por cierto de las brujas, sino de sus perseguidores. Las reales o imaginarias orgías, perversidades y obscenidades de las brujas resultaban una cierta compensación de satisfacer los deseos sexuales prohibidos a los cristianos y especialmente a los sacerdotes célibes. No es casual que casi todas las preguntas del *Martillo de brujas* se refieran al terreno sexual. Por ejemplo, a lo largo de diez páginas se trata con complacencia manifiesta «Sobre la manera como se suelen deshechizar los miembros viriles» [17], y para los autores es un problema serio «Si las brujas pueden evitar la fecundidad o el deleite sexual» [18]. Lo monstruoso e innatural de las mujeres sospechosas era su estilo de vida independiente, que fueran en general solteras o vivieran separadas de sus maridos, que fueran orgullosas y —hoy diríamos— emancipadas. Esto no pegaba con la idea que la teología moral se había hecho de la mujer, esto es, que fuera débil y fácil de conquistar. Esta idea moral forzosamente tenía que ser exacta, así pues, como una mujer, exceptuando las monjas, no podía vivir fuera de una situación sexual, no había otra solución que decir que la mujer sola tenía relaciones sexuales con el diablo, pues «el diablo siempre es potente» [19], a diferencia de los frailes a los que no estaba permitido de ser (sexualmente) potentes y por esto con tanto más ímpetu mostraban su potencia en la extirpación de la mujer temida y odiada. Visto psicológicamente, la lucha y castigo de brujas sensuales para los frailes no significaba otra cosa que la lucha contra la propia sensualidad. Cómo podría explicarse de otro modo que todos los libros sobre brujas tengan en común la plasticidad en describir los peligrosos crímenes sexuales de las brujas. Sin duda también están en juego los rasgos sádicos, el deleite en atormentar a los otros. La represión de la propia sensualidad se desahogaba en el odio de la mujer sensual. Toda hoguera encendida significaba el triunfo sobre la propia naturaleza y atizaba a emprender nuevas hazañas.

Sin duda no era posible a los participantes conseguir una relación normal con la mujer. Por una parte, ésta era endiablada, por ejemplo, cuando el *Martillo de brujas* asegura la insaciable lujuria de las mujeres con una cita del libro bíblico de los Proverbios (30,15s). Dice así:

> Hay tres cosas insaciables
> y la cuarta nunca dice: «¡Basta!»:
> esto es, la vagina de la mujer [20].

A los autores no parece preocuparles demasiado que el texto hable del «seno estéril» y se refiera al temido menosprecio en Israel de ser mujer sin hijos. Por otra parte se idealizaba a la mujer. La afluencia a los conventos de monjas nunca había sido tan grande. La monja era declarada «esposa de Cristo» (mientras la bruja alimentaba su fornicación obscena con el diablo), Jesús se convirtió en «esposo de las almas» incluso de los hombres y María simplemente en ídolo. En el séquito de Satán, la bruja personifica el lado obscuro del principio femenino, mientras María —sin pasiones sensitivas, pura y concebida sin mancha, empujada a las esferas celestiales sin pasar por la muerte— es ensalzada como reina del cielo. La Iglesia compensó la opresión de la mujer en las brujas con la exaltación de la mujer (virgen) en María: «(La mujer) ha pagado por el culto de la Virgen con el delirio de la persecución de brujas» [21].

Perversión de la naturaleza

Un segundo motivo de considerar a la bruja tan monstruosa y de creerse en la obligación de combatirla, era su manera de relacionarse con la naturaleza. Primitivamente, en el mundo cultural de la alta edad media todavía muy ligado a la tierra y a la naturaleza, la bruja no era ningún personaje impopular. Se creía que cabalgaba por los aires, manejaba el tiempo atmosférico, mezclaba bebidas de hierbas y tomaba parte en los festines del cazador salvaje. Finalmente, fue la mujer que hasta el siglo XV ejerció el oficio de

médico[22]. Conocía hierbas medicinales, era hábil en las curas, asistía como partera. Por sus fuertes lazos biológicos, estaba más cerca de la naturaleza que el hombre. En el antiguo Israel igual que entre los germanos, se la relacionaba por esto con los demonios de la naturaleza. Era natural que en su conocimiento y habilidad se viera algo sobrehumano. Pero cuando creció el temor de los demonios provocado por la Iglesia, se aproximaron tanto el poder de curar y el de hechizar de la bruja que al fin ya no se le atribuyó más capacidad de ayuda sino de hechizo dañino. El hecho de que ella se ocupara de atender las dolencias corporales de las mujeres, ayudara a abortar, diera remedios anticonceptivos, debió ocasionar que el clero metiera las narices en el asunto. Él estaba excluido de este mundo de la mujer. Le resultaba inquietante que esta mujer, aun llevando una vida normal, siempre se retirase a un territorio del cual el hombre no tenía idea.

La Iglesia no consiguió integrar en la doctrina cristiana una afirmación amplia de la naturaleza. Sobre todo, cuando llegó el humanismo, la progresiva investigación de la naturaleza y la transformación del arte de curar a las mujeres en una nueva ciencia médica, cuyo fundador fue sin duda Paracelso (1493-1541), tenía que caer en descrédito total el lazo de unión de la mujer con la naturaleza. Entró en el nuevo mundo como reliquia del antiguo. En la bruja se enfrentan la naturaleza irracional con la razón.

Naturalmente eran los inquisidores los que iban a vanguardia contra estas mujeres. Se las hizo responsables de todas las perturbaciones del orden natural, catástrofes, enfermedades y muerte, esterilidad e impotencia. Todo lo que según la inteligenia primitiva de los inquisidores no se avenía al plan salvífico de Dios y no se podía declarar como racional, se cargaba sobre las mujeres. Las matanzas de niños y los bailes de brujas, colmo de la perversión moral y del orden a los ojos de los fiscales, están en primer término en las acusaciones.

Sexualidad pervertida o perversión del orden natural, para los acusadores las dos cosas formaban un conjunto y debían ser perseguidas con toda severidad. Esto es: la bruja tenía que ser eliminada. El fundamento teológico lo proporcionó la Iglesia con su doctrina sobre el diablo. Si no se hubiese convertido al diablo en

una figura superdimensional, no se hubiese podido poner en movimiento una tal máquina extirpadora, la ola de depuración en un pueblo atormentado por el miedo al diablo no hubiese encontrado ningún eco. De este modo, la hoguera se convirtió en el medio más simple y eficaz de superar la crisis.

VIII

¿ES LA POSESIÓN UNA MANIFESTACIÓN DEL MAL?

El caso de Klingenberg se conserva todavía fresco en la memoria: En la pequeña ciudad de Franconia, vivía la estudiante Anneliese Michel que había estado varias veces en tratamiento médico por una enfermedad psíquica, fue exorcizada por un padre salvatoriano y con esto murió. El presunto mayor experto en cuestiones de exorcismo de la Iglesia católica, jesuita, Adolf Rodewyk, había confirmado la sospecha de posesión diabólica de la muchacha, el obispo de Wurzburgo otorgó el permiso necesario para el exorcismo y más de cuarenta cintas magnetofónicas informan sobre las sesiones de la estudiante con el padre. Sin embargo los demonios no dejaron a su víctima en paz y sólo la muerte trajo la liberación [1].

Los acontecimientos de Klingenberg desataron un eco violento en la publicidad. Preponderaron las opiniones críticas que en ello veían un anacronismo y una presunción jurídica de la Iglesia; también hubo opiniones de aprobación que salían sobre todo del campo tradicionalista pidiendo que se conservara la antigua doctrina de la posesión diabólica y que se restaurara la práctica de exorcizar. ¿Quién tiene razón, los que acusan o los que defienden?

Embriaguez y éxtasis

La fe en que un dios o un demonio pueden tomar posesión de un hombre asumiendo sus actividades físicas y psíquicas y alienán-

dolo de este modo, se encuentra bajo distintas formas en todas las culturas[2]. Este salirse de la situación psíquica normal puede ser causado por un espíritu bueno o malo. Las formas positivas de posesión más conocidas son entusiasmo y éxtasis. Así eran las bacantes cuando iban frenéticas por bosques y montes, poseídas por su dios Baco; así era la Pitonisa poseída por Apolo que al estar llena de su dios era capaz de una extraordinaria productividad religiosa. Los mismos profetas de Israel, sobre todo los de los primeros tiempos, no se pueden imaginar sin impulsos extáticos o entusiastas. Salían en grupos, vivían juntos en casas de profetas, atravesaban los campos y cuando el espíritu de Dios venía sobre ellos, se extasiaban. Saúl que había salido a buscar su burra, fue atraído por el remolino de uno de estos grupos de profetas en señal de su elección,

> y el espíritu de Dios vino sobre él
> y cayó en éxtasis entre ellos,
> tanto que la gente preguntaba sorprendida:
> ¿Saúl también está entre los profetas? (1Sam 10,10s).

Y cuando Saúl más tarde quiere ir a buscar al fugitivo David de la casa de profetas de Ramá donde se ha escondido, ocurre que el espíritu de Dios viene sobre tres grupos de mensajeros y finalmente sobre el mismo Saúl y caen en éxtasis como los profetas, de modo que David entretanto puede escapar (1Sam 19,19-20,1). Como las bacantes, también estos profetas salían en grupos y exaltaban la región con música y baile y caían en estados de embriaguez. Algo parecido se cuenta de Saúl:

> Y también se quitó sus vestidos,
> y también estaba en éxtasis ante Samuel
> y yació allí desnudo todo el día
> y toda la noche (1Sam 19,24).

El causante de esta «posesión» es el espíritu de Dios.

En otros casos, por ejemplo en el chamanismo o en el culto de Zar en el norte de Etiopía[3], la «posesión», es decir, un estado de embriaguez o éxtasis, se atribuye a la influencia de un demonio

malvado o al menos agresivo. Como esta especie de posesión suele aparecer en tiempos de crisis internas o de una fragilidad especial humana, han de entenderse como expresión de una amenaza física o psíquica. Con la ayuda de un grupo de personas con un mismo modo de pensar o por medio de una disciplina severa se consigue integrar el demonio en la persona y de este modo vencer la enfermedad de la psiquis que amenaza. Entre los chamanes, de aquí crece incluso la capacidad de poner las propias experiencias al servicio de la comunidad.

Posesión diabólica

En el cristianismo es distinto. Es cierto que las primeras comunidades cristianas conocieron, además del orar y cantar «con la razón», un orar y cantar «con el espíritu»: un orar extático que se articulaba en lenguas extrañas (1Cor 14,14-16), cosa que recuerda mucho los éxtasis de los profetas del Antiguo Testamento. Y no fue la edad media la primera en conocer la mística como toma total del hombre por Dios. Ya es conocida de los padres de la Iglesia que hablan con frecuencia de arrobos, éxtasis «embriaguez sobria» *(sobria ebrietas)*[4]. La posesión «demoníaca» en el cristianismo siempre lleva consigo un signo negativo. La misma terminología lo manifiesta. Del primitivo ἐπορκίζειν, la llamada de poderes divinos, se pasó a un ἐξορκίζειν, un «conminar a salir». No podía ser de otro modo. Pues, según la idea cristiana, no causan la posesión los espíritus no propicios de los antepasados difuntos o demonios dañinos, sino el diablo. El diablo pasa por ser el adversario y enemigo de los hombres por antonomasia. Desde ahora será indiferente que el espíritu malo se llame diablo o demonio; la diferencia entre los dos términos que en el Nuevo Testamento casi siempre se tiene en cuenta[5], se borra cada vez más en los padres de la Iglesia. Se dice posesión del demonio, pero por demonio se entiende diablo.

Según la interpretación eclesiástica, el diablo invierte toda su actividad en seducir y atormentar a los hombres, para llevarlos a la misma condena eterna, a la que él fue precipitado después de

su pecado de orgullo. El ataque más duro que se pueda imaginar del diablo al hombre es su total toma en posesión: El diablo se aloja en el hombre como segunda persona y hace de él su instrumento sin voluntad propia. Estados de excitación extrema, rigidez y desmayo, furor, muecas y gritos como reacción ante objetos sagrados, en pocas palabras: todos los síntomas de la posesión se interpretan como acciones del diablo. El o los diablos hablan también desde su víctima, comentan el transcurso del suceso, ponen condiciones y señalan lugar y tiempo de su salida. También hacen afirmaciones teológicas sobre cielo e infierno, dan el motivo de su presencia, manifiestan su nombre y categoría dentro de la jerarquía de espíritus malignos y sobre todo se desatan en insultos cochinos contra todos los santos. Nunca irritó a los teólogos que los demonios o diablo adapten sus malas acciones al nivel de su víctima desde su dialecto hasta el contenido de sus expresiones que, tratándose mayormente de mujeres sencillas, son con frecuencia de un primitivismo sorprendente y dan un mal testimonio de la gran inteligencia del diablo que los teólogos siempre ponen de relieve.

El Rituale romanum

Para prevenir el peligro que amenazaba de una epidemia de casos de posesión y de un abuso excesivo, la Iglesia en 1614 estableció en el *Rituale romanum* tres criterios para identificar los casos de posesión diabólica: el hablar y entender lenguas extranjeras (glosolalia), el conocimiento de lo escondido y alejado, así como el desarrollo de fuerzas que superen las de la naturaleza humana. Hoy los tres criterios se tratan en el terreno más íntimo de la parapsicología y allí se conocen bajo los nombres de «telepatía» (criterio 2) y «psicocinesis» (criterio 3)[6]. Los fenómenos son casi los mismos. Sobre objetos volantes, puertas que se abren, armarios que se mueven de sitio y vestidos que se rasgan, los parapsicólogos saben dar tanta información como los protocolos de casos de posesión, y la posibilidad de la telepatía, hoy ya no hay nadie que la ponga en duda. La pregunta decisiva es cómo interpretar estos fenómenos.

En primer lugar hay reparos fundamentales a declarar sobre la credibilidad de muchos relatos de casos de posesión. Aparte manipulaciones demostradas, la sugestión abre la puerta de par en par a la imaginación y al dejarse influir, por ejemplo, el creer oír palabras extranjeras entre los balbuceos o gritos del poseso. Las cintas magnetofónicas han mostrado precisamente este punto lo suficiente. El mismo Rodewyk no fue capaz de documentar de forma fidedigna los conocimientos de inglés de una enfermera que exorcizó [7]. En muchos casos la glosolalia no es otra cosa que una imitación o reproducción fonética de elementos de una lengua que antes se habían captado de algún modo. En todo caso, el parapsicólogo H. Bender cuenta con la posibilidad de que el entendimiento de lenguas extranjeras se saque telepáticamente del mismo exorcista [8]. Lo mismo hay que decir de todo otro conocimiento que exceda a la persona del poseído («clarividencia»). Hoy es indiscutible que existe una transmisión de procesos psíquicos con desconexión de los órganos sensitivos.

El tercer criterio de «posesión», la psicocinesis, consiste en la capacidad de la psiquis humana de influir sobre la materia. Si bien estos procesos todavía no se han podido explicar, es muy cierto que personas con un grado elevado de sensibilidad pueden disponer libremente de energías que traspasen espacio y tiempo. Con ayuda de tales energías, estas personas pueden desembarazarse de sus problemas psíquicos [9]. Esto se manifiesta a través de acciones perturbadoras en forma de fastasmas y ruidos extraños, como se relata en las vidas de los santos.

Cuando la Iglesia fijó los tres criterios de posesión, estos fenómenos se tenían por sobrenaturales. Mientras los «milagros» de los santos se atribuían a la acción de Dios y se entendían como «señal» que daba pruebas de la gracia divina, se hacía responsable al diablo de casos semejantes en los «poseídos». Lo inexplicable tenía que ser demoníaco. Los fenómenos que el *Rituale romanum* da como criterios de posesión diabólica no tienen nada que ver con el mal, sin embargo los teólogos en este contexto los interpretaron negativamente. Corresponde mejor al estado actual de la ciencia explicar los casos de clarividencia, telepatía, psicocinesis y

otros semejantes no como condicionados por el demonio, sino por la psique.

Exorcismo

Es evidente que la práctica de la Iglesia busca lo más rápido posible y de la manera que sea expulsar a estos demonios o diablo que perturban la personalidad del hombre. Otras posibilidades como aplacar, reconocer, satisfacer, hacer concesiones al espíritu o incluso buscar la integración en la personalidad propia se excluye de antemano a diferencia de lo que se hace en otras culturas con fenómenos semejantes. El único medio que la Iglesia posee para curar al poseso es el exorcismo. Se trata de un proceso sancionado por la Iglesia que por medio de oraciones y conminaciones busca obligar al espíritu a dejar libre y abandonar a su víctima. El exorcista encargado por el obispo competente abre un duelo a muerte o a vida con el diablo. Pone todos los medios que están a su disposición, como crucifijo, reliquias, agua bendita y hasta la eucaristía, para dominar al «maligno». Está obligado a alargar sus conminaciones hasta que se pueda comprobar que el estado ha mejorado. No se conoce ningún caso en el que haya bastado una sola conminación —da la impresión de que Dios es tan impotente que una sola palabra en su nombre no es suficiente—. Aun cuando resulta teológicamente difícil explicar la cantidad de exorcismos, el hecho es que con frecuencia los curas exorcizaron durante horas y años. El párroco protestante Blumhardt, que se hizo famoso por un caso de posesión diabólica en Möttlingen, exorcizó a su posesa, Gottliebin Dittus, repetidas veces durante horas sin éxito. Son incontables las veces y el número de diablos que Rodewyk expulsó de Magda, una enfermera de Tréveris, que le valió la fama de experto en casos de posesión de la Iglesia católica. Y también Anneliese Michel fue exorcizada durante meses hasta que al fin murió.

Para nuestro caso, son muy instructivas las fórmulas de conjunto. Si la oración se dirige a Dios, el conjuro se dirige al diablo:

Te conjuro, serpiente antigua, por el juez sobre vivos y muertos..., que te apartes a toda prisa lleno de miedo junto con el ejército de tu terror de este siervo de Dios que regresa al seno de la Iglesia.

Y luego se suceden los imperativos: «apártate», «apártate pues», «tiembla», «no creas poder resistir». Y se acumulan los insultos: «transgresor de mandamientos», «seductor», «enemigo», «perseguidor», «el más horrible», «dragón inútil».

Por tanto, no corresponde a los hechos la «declaración» del obispo de Wurzburgo publicada con ocasión de la muerte de Anneliese Michel. Dice:

El exorcismo no es más que una plegaria de la Iglesia en nombre de Jesús en favor de una persona que ya no es dueña de sí misma, se siente desamparada y hasta es incapaz de rezar por sí misma. El que entienda el exorcismo de otro modo o de otro modo lo practique, está contra la profesión de fe de la Iglesia [10].

Por satisfactorio que sea este cambio en el pensamiento de la Iglesia, la última edición del *Rituale romanum* de 1952 da fe de que el exorcismo durante siglos se entendió de otro modo [11].

Pero, ¿cómo puede Dios permitir que un hombre sea arrollado de este modo por el maligno? Los teólogos para descargar a Dios, cargan la culpa sobre el hombre: la posesión es el castigo por un pecado. En primer término, se hace al «pecado original» responsable de la posesión como de todo el mal restante que hay en el mundo [12].

Pero ahora resulta que la doctrina tradicional del pecado original en los últimos años ha empezado a flaquear, en todo caso reina unanimidad en afirmar que la causa de la enfermedad y de la muerte no hay que buscarla en el pecado sino en la naturaleza del hombre. Con esto se sugieren también explicaciones naturales de los síntomas de posesión.

Pero, aun recurriendo al «pecado original», siempre queda la pregunta de por qué precisamente este o aquel hombre es atacado de posesión. Aquí los expertos remiten a algún pecado personal. Por ejemplo, la posesión puede ser el castigo por la transgresión de alguno de los diez mandamientos, o por haber recibido indig-

namente la eucaristía, pero también se puede fundar sobre alguna maldición —es la explicación que se admitió en el caso de Anneliese Michel a falta de otra más manifiesta —o sobre un pacto con el diablo.

Ahora, como a muchos teólogos pareció demasiado atrevido suponer que la causa fuera un pecado personal, quisieron ver en la posesión también un medio de corrección del pecador o, en caso de no haber nada negativo en la persona afectada, un medio de purificación del justo. Muchos teólogos creen además que la posesión sirve para poner de manifiesto la maldad del diablo y revelar la superioridad de Dios. El mismo Rodewyk se pregunta cómo Dios puede permitir algo tan horrible. Su respuesta es cinismo puro:

> Porque Dios puede cambiar el mal en bien .., pues los sufrimientos de este tiempo no tienen comparación con la gloria futura [13].

La teología escolástica facilita el asunto enseñando que enfermedades y miserias son en general obra del diablo; en la posesión estos males tienen un grado más extremo. Por tanto no se han de poner la enfermedad y la posesión en contraposición mutua, pues las dos cosas, aun siendo males distintos, son «manifestaciones del gran desorden venido al mundo por el diablo y el pecado» [14]. Ahora bien, si el transcurso normal de la naturaleza y de la historia están sometidos a una influencia de fuerzas demoníacas orientadas al mal y por todas partes hay demonios en acción, sobra la distinción entre enfermedad y posesión, sobran diagnosis o definiciones. De nuevo nos confrontamos con una visión mágica del mundo, que hoy en el campo interno de la teología ha perdido todo su prestigio.

Tendencia a endiablar

El hombre no «ilustrado» tiende a atribuir todo lo que no se explica del mundo a una influencia de espíritus malignos o demonios. Catástrofes naturales, tormentas, desgracias, reveses del destino y guerras perdidas son ejemplos de ello, así como enfermedades,

sobre todo aquellas cuyas causas se desconocen. Y si se trata de «enfermedades mentales», por ejemplo, epilepsia en la que el enfermo es sacudido por caídas, convulsiones, furor y gritos, o esquizofrenia en la que parece que existe una segunda persona en el enfermo y que habla dentro de él, o histeria en la que el paciente exterioriza toda su miseria, entonces el hombre afectado se siente desamparado y amenazado en su desamparo. Como causantes de estas amenazas se propone a los demonios y, en el terreno del cristianismo, al diablo, el enemigo de los hombres.

A esto hay que añadir que el hombre desconfía fundamentalmente de todo lo que sea extraño y desconocido, porque se siente atacado por ello y que su seguridad se pone en duda. El hombre reacciona tratando de alejar lo extraño de su horizonte, ya se trate de una raza, como los judíos, o de un grupo social, como los trabajadores extranjeros o los refugiados. Lo distinto es eliminado o endiablado.

Esta postura es especialmente característica del cristianismo. El que «cae» al terreno de pecadores o herejes es excomulgado, excluido de la comunidad de los sanos y buenos. Así como los santos tienden a lo santo, así los pecadores y los pecados se abandonan al diablo. El diablo es culpable de todo el mal, enfermedad, miseria, sufrimiento y muerte, pecado y crimen, corrupción de costumbres —todo el mundo está en sus manos—. Pero al mismo tiempo se intenta expulsar y vencer este mal eliminándolo, y, como ya se conoce al enemigo, se le elimina por medio de exorcismos. Éstos pueden tomar formas distintas. La más masiva y que más salta a los sentidos es el exorcismo de posesos, por medio del cual, de todos modos, nunca se salvó a nadie.

Ateísmo y posesión

En qué grado exorcismo y posesión en el mundo cristiano descansan sobre premisas teológicas y se han de entender exclusivamente en un contexto religioso, se deduce del hecho de que, según la información que tenemos, nunca un ateísta estuvo poseído por el diablo. Y que el diablo casi siempre entre en mujeres, también tiene que dar ocasión de sorpresa.

Los síntomas de enfermedades son fundamentalmente los mismos en todas partes, pero para su explicación y terapia se siguen caminos distintos. En la posesión diabólica —en la que la Iglesia católica todavía hoy cree firmemente— el psicólogo ve sobre todo una interpretación de motivos religiosos que perturba la estructura espiritual y psíquica de la persona. Naturalmente los factores sociológicos y culturales también desempeñan un papel esencial. Por ejemplo, las crónicas relatan auténticas epidemias de posesión en los conventos de monjas de los siglos XVI y XVII. La clausura y el estado de excepción psíquica de las monjas fácilmente podían acarrear un clima candente, en el que la conducta llamativa de una contagiaba a las otras, que por su parte querían así atraer la atención del mundo circundante y especialmente del padre espiritual y procurarse la consideración de los otros. Estos estados colectivos de excitación psicopática, que se han de incluir en el conjunto de formas histéricas, fueron frecuentes en la edad media. Piénsese en las cruzadas de niños, en el baile de San Vito o en el movimiento de los flagelantes [15]. El hombre de hoy cargado de conflictos ya no exterioriza sus necesidades de un modo espectacular y público, sino que las «interioriza» en forma de enfermedades psicosomáticas.

Poseído y exorcista

Como muestran los protocolos medievales de tratamientos de posesos, toda la ceremonia de la expulsión del diablo consistía en una relación recíproca entre exorcista, poseso y público. Los exorcismos eran acontecimientos dramáticos y la gente hacía largos recorridos para acudir a la iglesia. Procesiones y largos diálogos con el exorcista aumentaban la teatralidad del momento y la excitación del público incitaba a los poseídos a dar de sí nuevos «rendimientos». Seguramente apenas podían estar en situación de distinguir si eran ellos mismos los que hablaban o el diablo a través de ellos, tan identificados estaban con su papel. Pero precisamente esto aumentaba el efecto sugestivo ejercido sobre los espectadores [16]. El exorcista, en cambio, tenía la posibilidad de determinar la marcha

del proceso. Con sus preguntas podía dirigir al poseso a temas determinados, y, rechazando lo que no le convenía y aprobando lo que deseaba oír, podía adiestrar con exactitud a sus pacientes a dar las afirmaciones que correspondían a sus esperanzas.

Esta influencia recíproca entre paciente y exorcista se conservó incluso cuando la función del público en el proceso de expulsión se reservó a instituciones y los casos de posesión disminuyeron. La relación entre poseso y exorcista ahora se parece más al que hay entre el paciente y el médico, claro está, con la diferencia de que médico y enfermo colaboran juntos contra la enfermedad, el poseso en cambio no está en situación de colaborar y no es conveniente que lo esté —relatos más recientes dan esta misma impresión—, para que así el exorcista pueda llevar a cabo sus propias intenciones sin obstáculos. No siempre queda claro si en primer término está la curación del enfermo o la documentación de determinadas convicciones teológicas[17].

Es sobre todo sospechosa la circunstancia de que los posesos —casi exclusivamente mujeres, como ya se ha dicho— pertenezcan al tipo de pacientes que sufren por perturbaciones histéricas de la personalidad. Su inestabilidad psíquica e incapacidad de resistir o desmontar las tensiones interiores que alcanzan las profundidades del subconsciente, hace que busquen a una persona con quien relacionarse y creen encontrarla con preferencia en el interlocutor fuerte y masculino. Según que esta persona se trate de un médico o de un cura, en general el caso será definido como enfermedad psíquica o como posesión diabólica. Como mostró el caso de Magda, la diagnosis de un médico creyente no coincide con la de un no creyente, y aun cuando todos los síntomas de posesión estén presentes sin faltar uno, no se manda venir como exorcista a un cura cualquiera ni mucho menos. Pero —y esto es otra diferencia respecto a la relación entre médico y paciente— en el caso del exorcista, el mal que se quiere curar empieza a ser materia de exorcismo, o al menos se refuerza como tal, cuando se trata de curar un mal desahuciado. De todos modos, la posesión sólo se puede establecer cuando hay un mutuo acuerdo entre exorcista y poseso. Con otras palabras: En un caso concreto de posesión, el exorcista participa al menos tanto como el enfermo.

Así fueron los casos de Gottliebin Dittus, de la enfermera Magda y de Anneliese Michel. Tres mujeres que experimentaron por primera vez que alguien las tomaba en serio, se preocupaba por ellas y se ocupaba de ellas. A estas esperanzas reaccionaba el exorcista con sus sugestivas oraciones y conjuraciones. Así se cerró el círculo vicioso. La carga física y psíquica de una atmósfera tan amenazadora saturada de elementos incomprensibles y fatídicos traspasó el umbral de la capacidad de aguante de personas ya de sí inestables, hasta que finalmente su fuerza interna de resistencia se quebró.

En este círculo psicológico está la causa decisiva de que los exorcismos no sirvan para nada, de que nunca una enferma haya curado, en términos teológicos, haya sido liberada.

Resultado: La posesión diabólica no es un hecho, sino una interpretación, es decir, el intento de hacer comprensible lo incomprensible sobre una base (presuntamente) cristiana. Sin embargo, los síntomas de posesión se pueden explicar de una forma mejor y más fidedigna por la medicina, psicología y parapsicología; los criterios establecidos por la Iglesia no sirven. También los intentos de dar un fundamento teológico a la posesión, son sumamente discutibles. Si hay algo «malo» en la posesión, esto no es la amenaza de un diablo ficticio, sino el proceder irresponsable de los exorcistas cuyo interés va más por el diablo que por el hombre que sufre. Arrogándose sobre la base de sus propias convicciones religiosas unos medios completamente insuficientes para curar a personas, exceden sus propias competencias.

Nadie discute que el teólogo tenga derecho de interpretar a partir de su convicción religiosa lo inexplicado y quizás también lo inexplicable. Esto puede ser, por ejemplo, la conducta de ciertos enfermos psíquicos. Pero el teólogo no puede asumir la función de un médico. Más bien debe colaborar con el médico, no aislar al enfermo, sino integrarlo de nuevo en la comunidad social. Es absolutamente posible que la acción del sacerdote tenga efectos terapéuticos. Comparte con el médico la tarea de defender la vida. La cura de almas es su territorio más peculiar.

IX

EL MAL EN EL PENSAMIENTO DE LA EDAD MODERNA

Con la reforma protestante y la restauración católica marcada por el concilio de Trento (1545-1563), el cristianismo occidental había dado el paso a la edad moderna. Fue el tiempo de un cambio radical.

Con el descubrimiento de América (1492) y la primera vuelta al mundo (1519-1522) se había abierto la época de los descubrimientos que iba a cambiar poderosamente la imagen que el Occidente tenía del mundo. En 1549, apareció el misionero jesuita Francisco Javier en las costas del Japón que pocos años antes (1543) europeos y mercaderes portugueses habían pisado por primera vez. Tuvieron que delinearse nuevos mapas del mundo y la geografía medieval informada por la teología se vio provocada por el espíritu científico del humanismo. En 1543, pocos años antes de la muerte de Lutero y antes de la apertura del concilio tridentino, Copérnico había desarrollado su sistema del mundo heliocéntrico, y por los mismos años Paracelso (1494-1541) ponía los fundamentos de la química médica. Para eliminar la diferencia del calendario juliano entonces vigente frente al año solar, el papa Gregorio XIII en 1582 llevó a cabo una reforma del calendario.

También en el campo de la teología y de la Iglesia se abrían horizontes completamente nuevos. Con el estudio de la lengua hebrea y la edición de Erasmo del Nuevo Testamento griego (1516), el humanismo había preparado el camino de los reformadores a una vuelta a los textos originales hebreos y griegos de la sagrada

Escritura y con ello había abierto una nueva comprensión de la Biblia. Desde mediados del siglo XVI, toda una serie de papas reformadores activaron con celo la obra de la renovación de la Iglesia, al tiempo que la fe católica se vestía con el manto del arte barroco, atrevido y espacioso, rico en colores y de afirmación al mundo.

Sin embargo, con el golpe de la inquisición en el «caso Galileo» (1633), la teología se recuperaba de la imagen del mundo de Copérnico, mostrando su poca disposición a la obertura y libertad, a pesar de la gran cantidad de nuevas posibilidades que habían caído sobre ella. La irrupción de lo nuevo provocó más bien un regreso encarnizado a los antiguos esquemas mentales. Así no es extraño que, a pesar de los grandes genios del pasado, las ideas sobre el mal y sus causas tomaran formas cada vez más arbitrarias y hasta formas de hipótesis turbias.

«Éste es el oficio propio del diablo» (Catecismo romano)

Después de la reforma, la teología católica se ocupaba sobre todo de afianzar el depósito tradicional de la fe y de discutir con el protestantismo. Contra éste, sostenía que el pecado de Adán no había corrompido la naturaleza humana, sino sólo herido. A pesar de su caída, el hombre sigue siendo imagen de Dios (si bien deformada) y sobre la base de su libre albedrío (si bien debilitado) es capaz de obras moralmente buenas. En las cuestiones restantes sobre el mal, los teólogos de la contrarreforma no reflexionaron mucho, pues sabían que en este punto estaban de acuerdo con los reformadores. Sobre todo la cuestión de cómo el hombre pudo pecar, apenas se toca. Y en el caso de que esto suceda, entonces la respuesta se concentra siempre con más fuerza sobre la acción del diablo. El *Catecismo romano,* editado por encargo del concilio tridentino en 1566, es el primer resumen oficial de la doctrina católica y se divide en cuatro partes: profesión de fe, sacramentos, mandamientos y padrenuestro. El *Catecismo romano* se ocupa del problema de la causa del mal cuando explica la penúltima petición del padrenuestro: «No nos dejes caer en la ten-

tación.» El catecismo distingue entre la tentación al bien y al mal. A Dios sólo corresponde la tentación al bien: la prueba de la virtud de un hombre, como Abraham fue tentado a sacrificar a su hijo.

Pero se tienta a los hombres al lado malo, cuando éstos son impulsados a pecar y a la corrupción. Éste es el oficio propio del diablo.

El catecismo habla de enemigos internos y externos que inducen al hombre a la tentación: la ira y la codicia por una parte, y los ataques del diablo por la otra parte; pero los enemigos internos son a su vez sólo instrumentos de los que se sirve el diablo. En ello no sólo tenemos que ver con Satán,

sino que a veces toda una multitud de diablos caen sobre uno.

Satán tentó al primer hombre en el paraíso, a los profetas, a los apóstoles y hasta no se arredró ante Jesús. Pero los que confían en la asistencia de Dios, serán libres «de las fauces abiertas de Satán»[1]. Que los diablos sean ángeles caídos, se explica en la doctrina sobre la creación (I,2,17).

«¿Qué camino lleva a las redes del pecado?» (Pedro Canisio)

Una difusión incomparablemente mayor a la del *Catecismo romano* la consiguió el catecismo del jesuita holandés y teólogo del concilio tridentino, Pedro Canisio (1521-1597), del que salieron varias ediciones[2]. Este catecismo dominó el terreno hasta la mitad del siglo XVIII y llegó a ser tan popular que en algunas regiones —hasta nuestros días— se le llamó simplemente el *Kanisi*. Aquí se intenta por primera vez algo así como una psicología del pecado. Canisio resume la vida cristiana en las palabras del salmo: *Declina a malo et fac bonum:* «Evita el mal y obra el bien» (Sal 37,27). Siguiendo a Agustín, en el lenguaje teológico de Canisio, el pecado consiste en todo lo que el hombre «dice, hace o desea contra la ley de Dios»[3], y el mal —también siguiendo a Agustín— es «la voluntad de conservar o desear lo que está prohibido por la

justicia y de lo que el hombre dispone de libertad para abstenerse»[4].

Luego Canisio formula una pregunta extraña: «¿Qué camino lleva a las redes del pecado?» Como respuesta, el doctor de la Iglesia cita tres grados que llevan al pecado: sugerimiento, apetito y consentimiento. El mal sugerimiento puede venir del mundo, de la carne o de Satán[5]. Si el ánimo siente agrado por el mal sugerimiento, luego viene el apetito. Si la voluntad atraída por el pecado consiente en el apetito, el pecado queda consumado. De aquí se deduce para Canisio una articulación detallada del proceso del pecado: Del sugerimiento sigue el pensamiento, del pensamiento la inclinación *(affectio)*, de la inclinación el apetito, del apetito el consentimiento, del consentimiento la obra, de la obra la costumbre, de la costumbre la desesperación, de la desesperación la defensa del pecado, de la defensa del pecado la jactancia, de la jactancia la condenación. Y Canisio acaba la enumeración haciendo constar:

> Esto es pues la larga y terrible cadena de los pecados, éstos son las ataduras y lazos con los que Satán mantiene ligados al hombre y lo precipita ahora a toda clase de maldades y después. del modo más infeliz, al abismo del infierno[6].

«Es mejor una alma pecadora que ninguna» (Belarmino)

En el Colegio romano fundado por Ignacio de Loyola en 1551, que fue elevado a universidad por el papa Pablo IV en 1556, siendo la primera escuela superior de teología de Roma, a fiñales del siglo XVI enseñó como teólogo de controversia el jesuita Roberto Belarmino procedente de la Toscana (1542-1621). Fue una lumbrera insigne. Su breve catecismo (1597)[7], al que siguió otro más extenso un año más tarde[8], vio 400 ediciones y fue traducido a 56 lenguas.

Para Belarmino, el pecado es un hecho u omisión libre contra la ley de Dios[9]. Al hablar de la sexta petición del padrenuestro, observa que la tentación nunca puede venir de Dios, sino sólo y exclusivamente del diablo. El sentido de la petición del padre-

nuestro es primero que Dios quiera impedir que el hombre sea sometido a la tentación, pero también que no la permita, si prevé que el diablo ha de salir victorioso de ella [10].

Lo consiguió el diablo por primera vez en la tentación de Adán y Eva. En este contexto, Belarmino pone la pregunta de por qué Dios quiso o al menos permitió que el primer hombre fuera tentado, sabiendo que caería en la tentación. Dios nunca pudo querer el pecado de los primeros padres, afirma Belarmino en polémica violenta contra Zwinglio y Calvino. Sin embargo, Belarmino, siguiendo a Agustín, sabe conseguir varios aspectos positivos del pecado original. En primer lugar, Dios no cometió injusticia alguna con el hombre al permitir la tentación del diablo, pues él había equipado la voluntad del hombre con «tales fuerzas» *(tantis viribus)* que el hombre hubiese podido fácilmente vencer la tentación. Por qué Dios permitió la tentación sabiendo de antemano su desenlace, ningún hombre lo puede investigar, ni siquiera le corresponde poner la pregunta. Sin embargo, Belarmino cita tres razones de probabilidad: Primero el axioma de Agustín, que Dios prefirió sacar bien del mal que no permitir el mal [11]. Luego la armonía y belleza del cosmos: cómo sería ésta perjudicada si junto al sol no hubiese sido creada luna alguna, o si se hubiese creado una luna tan grande como el sol, así en todo el cosmos es mejor una alma pecadora que ninguna. Finalmente, por el pecado del primer hombre se dio ocasión al designio de Dios de darnos a Cristo, y aquí Belarmino cita del *Exultet* de la vigilia pascual el pasaje del *felix culpa,* la «culpa feliz» que mereció un tal Salvador [12].

No hay que perder de vista que Belarmino puso y trató esta y otras cuestiones (gracia, predestinación, primado del papa y su relación con el poder temporal) siempre bajo el aspecto de la teología de controversia. La refutación de los reformadores, así como la defensa y consolidación de la tradición católica fue el primer objetivo de su obra en palabras y escritos.

No hay pecado sin diablo (Suárez)

A principios del siglo XVII ya se había superado esta teología de controversia. La teología católica había conseguido aquella fuerte conciencia de sí misma que en el terreno del arte se expresó en el estilo barroco. En 1567, el papa Pío V había elevado a Tomás de Aquino a doctor de la Iglesia y en lo sucesivo la mayoría de los teólogos se apoyaron más o menos en él. Esto se ha de afirmar también del teólogo más importante de este tiempo y sin duda el teólogo más grande de la Compañía de Jesús en todos los tiempos, el español Francisco Suárez (1548-1619), que la historia de la teología le conoce bajo el nombre de «Doctor eximius». La *Summa Theologica* de Santo Tomás fue para él la base determinante; pero no se recataba de apartarse del maestro cuando su doctrina le parecía poco clara, insuficiente o insostenible.

En el problema de la causa del mal, este apartarse significó para la teología más desventaja que provecho. Si uno estudia la obra científica de Suárez, tiene la impresión de que al autor le interesaba más el pecado de los ángeles que el pecado humano. El tratado sobre los ángeles llena todo el segundo de los 28 volúmenes en folio de sus obras [13] y tiene más de mil páginas. Sobre todo, repasa Suárez todas las posibilidades en que hubiese podido consistir el pecado de los ángeles. En el viejo debate, entran nuevos puntos de vista que luego iban a obtener derecho de ciudadanía en la teología católica. El hombre se atrajo la envidia de los ángeles pecadores, porque Dios había equipado al hombre —a diferencia de los ángeles— con distintas ventajas que superaban los derechos de la naturaleza humana; porque Dios había sometido toda la creación al hombre sin someterlo a su vez a los ángeles; al contrario: destinó que los ángeles guardaran y con esto estuvieran al servicio del hombre. Pero sobre todo ofendió el orgullo de los ángeles el designio de Dios que se les reveló de unir en Jesucristo la naturaleza humana a la divina. Cuando Cristo fue presentado a Lucifer, no sólo como autor de la gracia y de la salvación, sino también como legislador y señor al que serían sometidas todas las criaturas,

incluidos los ángeles, obligadas a obedecerle, entonces todo él se resistió contra tal exigencia [14].

Citando a Ambrosio, Agustín y Tomás de Aquino, Suárez define el pecado como acto por el que el hombre transgrede libremente una ley divina [15]. Suárez considera como causas externas que pueden inducir al pecado, al hombre, al diablo y a Dios [16]. Dios se excluye desde un principio [17]. Por lo que se refiere al hombre, Suárez se contenta haciendo constar concisamente que un hombre puede causar el pecado de otro hombre con malos consejos o mandatos [18]. Pero el papel más importante en causar el pecado lo tiene el diablo: el «demonio» o el «ángel maligno», como Suárez le llama.

No todas las tentaciones inducen al pecado, pero siempre es la tentación el primer paso hacia el pecado. Por esto cuando Suárez propone la cuestión de si toda tentación viene del diablo, ésta es idéntica a la cuestión de si todo pecado viene del diablo. Suárez lo afirma. Si bien rechaza la opinión de que el hombre por principio no podría pecar sin tentación del diablo, sin embargo, de hecho, todos los pecados humanos tienen en su origen una tentación diabólica. También la otra causa de pecado reconocida por Suárez, el hombre, en último término debe atribuirse al diablo y esto en dos sentidos. Por una parte, el hombre causante del pecado es un hombre caído y como tal peca a causa del pecado del primer hombre causado por el diablo. Por otra parte, el prójimo que seduce al pecado es capaz de ser tentado y seducido como consecuencia del pecado original que tiene su principio en la influencia del diablo [19]. Con ello Suárez formó el binomio pecado-diablo que desde entonces quedó como característico de la teología católica: Ya no es imaginable *el* mal sin el *malo*.

La ilustración

Es obvio que un dogma tan rígido tendría dificultades de imponerse en la época de la ilustración. Una tal concepción no es compatible con el impulso incontenible de libertad cultural y religiosa que se apoderó de los pueblos de Europa en el siglo XVIII.

Había pasado el tiempo de la inquisición, acabaron los procesos contra brujas, los Estados, uno tras otro, empezaron a suprimir la tortura. La influencia de las iglesias, sobre todo de la católica, se hundió rápidamente. El papel del papa en la política internacional apenas contaba. La lucha por la libertad religiosa, ligada en Francia con los nombres de Rousseau y Voltaire, había tomado un carácter marcadamente anticatólico y anticlerical. La teología, atacada con síntomas adicionales de cansancio, tenía bastante trabajo en seguir el desarrollo impetuoso de las ciencias naturales y de la técnica y de afirmar su propia posición. Sobre esto, las ciencias de la cultura, en primer término la filosofía, se independizaron del tutelaje de la teología, echaron de sí las cadenas de la escolástica y reclamaron para sí la libertad de ciencias independientes. Immanuel Kant (1724-1804), aludiendo al principio escolástico de que la filosofía es «sierva» *(ancilla)* de la teología, observa no sin ironía que uno puede resignarse a ello «si no se la expulsa (a la filosofía) o no se le tapa la boca» [20].

Por otra parte, la teología recibió nuevas energías por medio de los métodos histórico-críticos de interpretación bíblica que se iban imponiendo con ímpetu y cuyos inicios hay que situar ya en los siglos XVI y XVII. Su nombre es todo un programa: investigar críticamente las circunstancias históricas en las que nacieron los textos bíblicos. El método considera como tarea propia, por una parte, hacer justicia al elemento humano de la Escritura largo tiempo descuidado, por medio de un conocimiento a fondo de las lenguas y del mundo bíblicos; por otra parte confrontar la imagen bíblica del mundo con la nueva imagen del mundo fundada por Copérnico. Esto pone en claro que la Biblia no se ha de valorar como manual de historia natural y sólo de forma limitada como manual de historia. El condicionamiento histórico de las afirmaciones bíblicas, trae consigo que en la Biblia entren no sólo conceptos divinos sino también humanos, y que para poner en claro la obligatoriedad de la doctrina bíblica junto con los artículos de fe, es preciso aplicar los principios de la crítica científica.

El imperativo categórico (Kant)

Según propia definición de Kant, Ilustración es «la salida del hombre de su culpable minoría de edad»[21]. Para ello se precisa el coraje de valerse de la propia razón. Este *sapere aude* se convirtió para Kant en divisa de la ilustración. Esto es, la libertad no sólo es meta de la ilustración, sino también su condición[22]. Pero Kant ve que en su tiempo esta condición no se cumple. Esto es también válido en lo que se refiere a la religión:

> Como están las cosas, falta todavía mucho para que los hombres, tomados en conjunto, sean capaces, o se les sitúe en condición de serlo, de servirse con seguridad y bien de la propia razón sin intervención de otro en cuestiones religiosas[23].

De acuerdo con esto, también en la problemática del mal, según Kant, sólo la propia razón se puede tener en cuenta como fuente de conocimiento. Para él, la pregunta fundamental de la filosofía era: «¿Qué es el hombre?» Y filosofía era para él sobre todo doctrina del conocimiento moral y práctico del bien, filosofar era iluminación de la existencia[24]. El ocuparse del mal, que obscurece la existencia humana, se presentaba para Kant con urgencia inevitable. También para él se trata de las viejas preguntas: ¿Qué es el mal? ¿Cómo sucede que el hombre haga el mal? ¿Cómo se puede conjugar el mal del mundo con la bondad y justicia de Dios?

También para Kant bien y mal —en esto no se distingue de la totalidad de los filósofos cristianos— están en relación con un orden o con una ley. Si Tomás de Aquino hace de la razón el principio inmediato de la moralidad, pero añade que la razón se ha de orientar en la ley divina, para Kant la razón es la norma absoluta de moralidad. Con ello se atribuye a la razón el papel del legislador. Kant también conoce las leyes naturales, «que únicamente se refieren a lo que acontece». Pero cuando se trata del obrar moral del hombre, de lo que «debe acontecer», entonces la libertad humana entra en juego, y lo que depende de la libertad Kant lo llama «práctico»: «Práctico es todo lo que es posible por medio de

la libertad». Por esto es la razón práctica la que ha de decir al hombre lo que tiene que hacer [25].

Las leyes dictadas por la razón práctica tienen el carácter de «imperativos», es decir, principios según los cuales el hombre ha de obrar. Un imperativo es «categórico», si una acción es presentada por la razón práctica como buena en sí, y no simplemente en vistas a algún fin determinado. Esta distinción es decisiva para el valor moral de una acción. El cumplimiento de la ley dictada por la razón es obligación general del hombre. Pero una acción es moralmente buena, únicamente cuando se realiza, no sólo conforme a la obligación, es decir, en conformidad extrínseca con la ley moral, sino por obligación, es decir, por respeto ante la ley moral. Tanto el acto que se realiza por egoísmo, como el que se realiza por inclinación, no tienen para Kant valor moral [26].

«Con meras buenas obras, sin embargo, malo»

La idea de Kant sobre el mal moral, ya se puede deducir de lo dicho. La ley moral, el imperativo categórico, la pura obligación, ya deben bastar al hombre como «resorte» de su obrar. Si un hecho contradice la ley de la razón decidido por un «resorte» ilícito, entonces el hecho es malo:

> Pues si se necesitan otros resortes que no sean la ley misma para determinar el arbitrio [27] a acciones conforme a la ley (por ejemplo, apetito de honores, egoísmo en general, instinto bondadoso que es lo mismo que compasión), entonces es únicamente casual que éstos coincidan con la ley..., y el hombre con meras buenas obras es sin embargo malo [28].

Sobre la voluntad del hombre en virtud de su naturaleza, no sólo actúan los resortes de la ley moral, sino también los resortes del egoísmo. Según la relación que haya entre estas dos fuerzas, el hombre es bueno o malo. Es bueno si subordina los resortes del egoísmo al resorte de la ley moral, al contrario es malo si invierte el orden de los resortes.

La decisión sobre bien y mal está en la voluntad libre del hombre (Kant la llama *Willkür).* No hay nada que sea «moralmente

malo, es decir, malo con responsabilidad, que no sean nuestros propios actos», asegura Kant [29], y explica:

> Lo que el hombre es, en sentido moral, o tiene que ser, es el hombre mismo quien debe hacerlo o haberlo hecho. Ambas cosas deben ser resultado de su libre arbitrio, de otra manera no se le podrían imputar y, en consecuencia, no podrían ser moralmente buenas no malas [30].

Sabiendo esto, es sorprendente el encarecimiento con que Kant habla de la inclinación natural del hombre al mal y con lo que sitúa el origen del mal en el interior del hombre [31]. La inclinación al mal que determina la voluntad de actuar contra la ley, es dada con la humanidad misma, está «entretejida con ella y al mismo tiempo arraigada en ella» [32]. Kant habla del «mal radical, innato en la naturaleza humana» [33], del «corazón malo» [34], que si bien no hace el mal por maldad (esto sería diabólico), pero es de todas maneras maligno y en este sentido «radicalmente» malo, porque el mal «corrompe el fundamento de todas las máximas» [35].

Si bien Kant habla de una inclinación natural del hombre al mal, se mantiene firme en decir que esta inclinación es culpable, pues para Kant la maldad implica la decisión libre; una inclinación al mal puramente física sería para él una contradicción en sí misma. De este modo, la doctrina moral de Kant obtiene una tensión especial que la acerca a la doctrina de Agustín sobre el pecado original, tensión de la que Kant era muy consciente e igualmente consciente renunció a su solución. La disposición original del hombre al bien no fue corrompida por nadie más que por el hombre mismo:

> No hay para nosotros otro motivo comprensible del cual nos haya podido venir primero el mal moral.

La Biblia expresa esta incomprensibilidad atribuyendo el mal a una tentación de algún espíritu caído, a lo que Kant pregunta con razón: «¿De dónde le vino el mal a este espíritu?» [36]

Trueque del corazón

El mal radical en el hombre no se puede extirpar con medios humanos. Lo único que el hombre puede hacer es disminuir el peso del mal desarrollando fuerzas opuestas más fuertes [37]. Y como, si el hombre es bueno o malo está en su libre albedrío, éste tiene que ser capaz de producir en sí mismo un «trueque del corazón». Sin embargo, esto no se consigue por medio de una reforma paulatina,

> sino que se ha de efectuar por medio de una revolución en los sentimientos del hombre... y puede convertirse en un hombre nuevo sólo por medio de una especie de renacimiento, al igual que una nueva creación. . y trueque del corazón [38].

Como esta «revolución» viene mandada por la obligación, y ésta no manda nada imposible, el hombre tiene que ser capaz de llevar a cabo la revolución con sus propias fuerzas y de convertirse así en un hombre bueno. Aquí Kant no excluye —como pudo parecer en el último texto citado— un proceso paulatino. Pues la revolución que consiste en «una única decisión inmutable», sólo se refiere al modo de pensar. Continuamente los sentidos oponen obstáculos a este modo de pensar, y el hombre sólo consigue imponerse a los sentidos por medio de una reforma paulatina. Por medio de la «única decisión inmutable», el hombre se vuelve receptivo al bien, «pero sólo en un continuo obrar y convertirse, se vuelve un hombre bueno» [39].

En ello el hombre no puede aventurarse en una religión del «ganar-favores» que le hace creer que Dios puede hacerle eternamente feliz, sin necesidad de convertirse en hombre mejor; o que Dios puede hacerle un hombre mejor, «sin que el hombre tenga que hacer otra cosa que pedírselo». Sólo una «religión moral» hace al caso y la única religión de esta especie es la cristiana. El principio es

> que cada uno tiene que hacer cuanto esté de su parte para volverse un hombre mejor;

únicamente entonces puede esperar,

que lo que no está en sus manos sea completado por una cooperación superior

En qué consista esta cooperación, el hombre no necesita saberlo, pues

no es esencial, y por tanto necesario, que todos sepan lo que Dios hace o ha hecho para su felicidad; en cambio, sí es necesario que cada uno sepa lo que hay que hacer para ser dignos de esta ayuda [40].

En este esfuerzo de convertirse en un hombre bueno, no se le dispensa al hombre de tener que aguantar una lucha difícil. Pues un derecho de dominio sobre el hombre no sólo lo reclama el principio bueno, que desde el comienzo del género humano «bajó del cielo a la humanidad de manera invisible» [41], sino también el principio malo. En la Biblia se presentan ambos principios como poderes extrahumanos, personificadas en los conceptos de cielo e infierno; ambos prueban su poder en una lucha de uno contra el otro y hacen valer sus pretensiones «por decirlo así ante un juez supremo» [42]. El resultado de la lucha no puede ser la victoria sobre el principio malo, «pues su imperio todavía permanece», sino únicamente «el quebrantamiento de su poder» [43].

La lucha que todo hombre moralmente bien intencionado tiene que sostener en esta vida bajo la guía del principio bueno contra los ataques del malo, por mucho que se esfuerce, no puede otorgarle ventaja mayor que la de librarle del dominio del último [44]

«Un conocimiento que no puede conseguir ningún mortal»

En su obra *La religión dentro de los límites de la razón pura,* de la que proceden la mayoría de los textos citados hasta aquí, Kant plantea también la tercera cuestión: cómo Dios pudo admitir el mal en el mundo. Su pregunta es muy concreta: ¿Por qué Dios no hace uso de su poder para impedir el mal? ¿Por qué no

mata al diablo? ¿Por qué no aniquiló el imperio que éste intentaba fundar en sus mismos comienzos? A ello responde Kant:

> El dominio y gobierno de la sabiduría suprema sobre los seres inteligentes procede con ellos de acuerdo con el principio de su libertad y lo bueno o malo que aquélla tenga que decidir, éstos tienen que habérselo imputado [45].

Kant aborda temáticamente la cuestión en su breve escrito *Sobre el fracaso de los intentos filosóficos en teodicea* [46]. El abogado que quiera hacerse cargo de la defensa de Dios contra el cargo de lo que está fuera de propósito en el mundo, según Kant, tiene que demostrar que lo que nosotros consideramos fuera de propósito no lo es o que no es obra de Dios.

Kant distingue tres especies de despropósitos:

1. El despropósito absoluto, que una sabiduría no puede aprobar ni como fin ni como medio. Es el mal propiamente dicho, el pecado.

2. El despropósito condicionado, que nunca como fin, pero sí como medio, puede conciliarse con la sabiduría de una voluntad. Es el mal físico, el dolor.

3. Finalmente hay despropósito en la relación entre el mal moral y el mal físico: Con frecuencia afecta esto a los buenos, mientras los malos salen impunes.

La primera forma de despropósito contradice la santidad de Dios, la segunda su bondad, la tercera su justicia. Avanzando el resultado, a los ojos de Kant, todos los intentos de justificar a Dios ante el mal en el mundo son inútiles:

> El resultado de este proceso ante el tribunal de la filosofía es, que toda la teodicea hecha hasta el momento no consiguió lo que prometía, esto es. justificar la sabiduría moral del gobierno del mundo ante la duda que existe en contra suya a partir de la experiencia de este mundo [47].

1. Respecto al mal moral, Dios no puede ser exonerado. Pues uno tendría que negar la existencia de esta forma de despropósito, lo cual es absurdo. O se tendría que suponer que Dios no pudo evitar el mal, porque se funda en la esencia del hombre; pero entonces tampoco podría hacerse al hombre responsable de ello. O si se ar-

gumentara que Dios sólo permitió el mal por sabios motivos y que por esto no le atañe culpa, pero la pura permisión ya pesaría sobre Dios. Además esta explicación también acabaría por significar que Dios no pudo evitar el mal.

2. Respecto al mal físico, se puede pensar en tres intentos de justificación. Primero, la observación de que en la vida del hombre prepondera lo agradable a lo calamitoso. A ello responde Kant que nadie

> que haya vivido bastante y haya reflexionado sobre el valor de la vida... tendría ganas de repasar otra vez el juego de la vida [48].

El segundo motivo opera con la naturaleza animal del hombre de la que el dolor forma parte necesaria. Kant responde con la pregunta,

> por qué el autor de nuestra existencia nos llamó a la vida, si ésta .. no era deseable para nosotros [49].

Finalmente, se cita como justificación del mal físico, que Dios nos llamó a la felicidad eterna, pero que el hombre ha de demostrar ser digno de ella por medio de la superación de las contrariedades de esta vida. Kant objeta que no se comprende por qué no había de poder ser compartible con la sabiduría suprema dejar que el hombre fuera feliz en todas y cada una de las fases de su vida.

3. Sobre la desproporción entre culpa y castigo en esta vida, Kant cita también tres explicaciones que a sus ojos no sirven. Primero, que el criminal es torturado por los remordimientos de conciencia. Pero esto, según Kant, no se puede decir de todos ni mucho menos, sino únicamente de los escrupulosos. Segundo, que sea propio de la virtud luchar con contrariedades y que la virtud sea así probada y su valor aumentado. A ello objeta Kant que entonces al menos al final de la vida tendría que premiarse la virtud y castigarse el vicio. Finalmente, que en este mundo las cosas transcurren conforme a las leyes de la naturaleza y que en el otro mundo rige un orden distinto; Kant llama arbitrario a este presupuesto. A la razón tiene que parecer más bien probable que el transcurso

del mundo según el orden de la naturaleza también determinará nuestro destino ulterior.

Finalmente, según Kant, nuestra incapacidad de justificar a Dios consiste [50] en que si bien nos podemos hacer una idea de la finalidad natural en el funcionamiento del mundo («sabiduría artística» de Dios), como también de la sabiduría moral de Dios y de su creación, en cambio nunca seremos capaces de hacernos una idea de la posible concordancia de la sabiduría artística con la moral: «un conocimiento que no puede conseguir ningún mortal» [51].

Sin embargo, al hombre le queda todavía otra forma de teodicea. En vez de querer leer en el mundo, que lleva la señal de la escritura de Dios, las intenciones de su voluntad por medio de un sutilizar crítico, queda otro camino abierto al hombre: el reconocimiento del designio divino sobre la base de la exigencia de nuestra razón moral-práctica, que nos permite entender a Dios como moralmente sabio y santo.

A diferencia de la teodicea «doctrinal», Kant llama a ésta la «auténtica», porque la sentencia de nuestra razón moral no es otra cosa que una sentencia del poder divino:

> Dios mismo se convierte en intérprete de su voluntad manifestada en la creación por medio de nuestra razón [52].

Kant halla las dos formas de teodicea en el libro bíblico de Job. Los tres amigos buscan la explicación del mal en el mundo en el sistema de la justicia divina, Job, en el sistema del designio incondicional de Dios, que es ininvestigable a la razón investigadora, pero convincente a la fe que se funda en la razón moral.

«En Dios no hay mal alguno» (Hegel)

A pesar de que pocos años le separen de Kant, Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) pertenece ya a otro mundo. Toma una postura distanciada ante la automagnificencia de la ilustración. Si bien vivió y participó activamente en la explosión de afán de libertad de la revolución francesa, pero se hizo consciente del peligro de

una libertad irresponsable que amenazaba la libertad misma [53]. Las discordias entre los distintos bandos de su tiempo explican que el tema «reconciliación» — tanto en sentido político como religioso — tome un lugar preeminente en Hegel.

En sus años de estudiante en Tubinga, ya empezó a estudiar a Kant, pero sin entregarse incondicionalmente al pensador de Königsberg. Al contrario, Hegel criticó varias veces en sus escritos el sistema de Kant. Lo que distingue a los dos en la manera de entender la filosofía se muestra sobre todo en que para Kant el centro lo constituye el hombre y su razón, para Hegel, Dios. Kant es filósofo en cuerpo y alma y únicamente filósofo, para Hegel filosofía es al mismo tiempo teología. Dios por ser el único origen de todo ser y de todo conocimiento, también es en el fondo el único objeto de la filosofía [54].

Así ya se puede contar de antemano con que Hegel — de acuerdo con la Biblia y la teología cristiana — sólo verá el bien y el mal en relación con Dios. Hegel habla de Dios como del Absoluto [55]. Pero lo Absoluto, dice la primera definición de Hegel, es el Ser [56]. Esto significa al mismo tiempo que Dios es el compendio de todas las realidades y por esto también el Infinito [57].

Hegel entiende que el mal consiste en que lo finito se afirma como tal ante lo infinito y se le opone [58]. Pero como Dios es la única realidad verdadera, el mal no tiene una consistencia verdadera sino sólo aparente. En este sentido, Hegel puede hablar de la «nulidad» del mal [59]. El mal no es más que el negativo del bien·

> Lo falso está en ver el mal como algo positivo, siendo lo negativo, algo que no tiene consistencia en sí y sólo quiere ser para sí, cuando de hecho sólo es la apariencia absoluta de la negación en sí [60].

Pero, ¿cómo se le ocurre al hombre hacer tal autoafirmación frente a Dios? ¿Acaso Hegel habla también como Kant de la inclinación natural del hombre al mal?

En primer lugar, Hegel afirma que nunca se dio ni pudo darse en el hombre un estado de inocencia, pues

> el estado de inocencia . consiste en que para el hombre nada es bueno y nada es malo; es el estado del animal , de la inconsciencia, en la que el

hombre no sabe nada sobre el bien y tampoco nada sobre el mal; estado en el que lo que el hombre quiere no está determinado como bueno o malo. Si el hombre no sabe nada sobre el mal, tampoco sabe nada sobre el bien [61].

Así para Hegel culpa e inocencia no son conceptos morales, sino que únicamente se refieren a la «capacidad de cargar en cuenta» del hombre:

Culpa (*Schuld*, «deuda») significa en general cargo en cuenta. En general se toma la palabra en un sentido malo, normalmente se entiende por culpa que el hombre ha cometido algo malo y dice que por esto el hombre tiene que ser malo. Pero culpa («deuda») en sentido general es lo que se puede cargar en cuenta al hombre. Tener deudas significa ser capaz de responder a los cargos, significa saberlo y quererlo, hacer lo correcto [62].

Según esto, inocencia *(Unschuld*, «el estar libre de deudas») excluye la responsabilidad. Pero el hombre es espíritu y esto significa tanto como conciencia de sí mismo y responsabilidad personal. En este sentido el hombre no puede ser inocente, la inocencia se opone a la esencia del hombre. Por esto la narración bíblica del pecado original (Gén 3) tampoco puede entenderse en sentido histórico. Más bien, el Adán de la narración representa el hombre en general [63], el sentido de la narración es que el hombre sale de la «inocencia», es decir, de la irresponsabilidad personal y entra en la libertad del bien y el mal.

Ahora bien, si el hombre únicamente en esta situación es hombre verdadero, ¿por qué le prohíbe Dios en la narración bíblica comer del árbol del conocimiento del bien y del mal? Y ¿por qué el transgredir la prohibición se le imputa al hombre como malo? Según Hegel, esto no significa otra cosa que el peligro de la libertad del hombre de obrar el mal:

¿Cómo se pudo prohibir esto? El conocimiento, el saber es este don peligroso de dos sentidos: el espíritu es libre; tanto el bien como el mal se deja al buen criterio de esta libertad. Ello incluye también el arbitrio de obrar el mal. Éste es el lado negativo de aquel lado afirmativo de la libertad [64].

Con ello se caracteriza el mal como un estado que por una parte no debe ser y por otra parte se da inevitablemente junto con la libertad del hombre [65]. En este sentido, según Hegel, el hombre es malo por naturaleza. No obstante, el hombre está destinado a conseguir la inocencia, y, según Hegel, esto es precisamente lo que se quiere decir con el concepto de la inocencia original del hombre, que nunca existió:

> Lo que será el último destino, aquí se representa como estado primitivo, la armonía del hombre con el bien [66].

Desde este presupuesto, es comprensible el desacuerdo de Hegel con la doctrina agustino-eclesiástica del pecado original [67]. Pues si la capacidad del hombre para el mal está en su espiritualidad, para ello no es necesario heredar ningún pecado de Adán. Para Hegel, esto es inadmisible por dos motivos. Por una parte, la falibilidad del hombre que se da necesariamente junto con su libertad, se funda en un hecho fortuito de la primera pareja humana; por otra parte, sólo se puede imputar al hombre el propio obrar, no una culpa ajena.

La verdad del concepto del pecado original radica en la afirmación de que el mal como tal está en el destino del hombre. La universalidad y conformidad del pecado con la naturaleza se expresa con el concepto de herencia:

> En este concepto del pecado original heredado se nos dice que el hombre tiene que meditar sobre sí mismo, que así como es en su naturaleza inmediata, no es así como debe ser ante Dios [68].

Así pues el mal tiene su origen en la libertad del hombre, y en cuanto ésta pertenece a la esencia del hombre, el mal, aun cuando no debe ser, es sin embargo necesario [69]. Con más precisión: No es el mal que es necesario, sino la posibilidad del mal. El hombre individual en su acto individual no está bajo la coacción del mal, el hombre es libre:

> La naturaleza del mal es, por tanto, que el hombre puede quererlo, pero no por necesidad [70].

Por esto el hombre es plenamente responsable de su mala acción. Ahora, cómo es que se decide en libertad por el mal —aquí está la cuestión más palpitante—, según Hegel, esto no se puede atribuir a otro motivo que no sea la libertad; pues la libertad no puede tener otro motivo del ser bueno o malo que su derecho de libre disposición. En este contexto, Hegel habla del «misterio... de la libertad» [71].

Hegel rechaza todavía otra cuestión por inadmisible: Cómo se puede conciliar la necesidad del mal en el mundo con Dios como bien absoluto. Pues si el mal se da con la libre voluntad del hombre y Dios quiere esta libertad, también debe de haber querido la posibilidad del mal. Hegel contradice la explicación de que Dios sólo permite el mal diciendo que una tal conducta pasiva de Dios en el mundo es «algo insuficiente e insignificante» [72].

Con la misma decisión, rehúsa Hegel las dos otras explicaciones posibles: por una parte, la suposición de un principio malo del mismo rango que Dios como principio bueno [73], por otra parte, el poner el origen del mal en Dios:

> En Dios no hay mal alguno... Dios es bueno y únicamente bueno. La diferencia entre bien y mal en este Uno... no existe .. En la diferencia de Dios con el mundo y en particular con el hombre, entra la diferencia entre el bien y el mal [74].

Hegel soluciona así el problema del origen del mal equiparándolo al problema del origen del mundo y del espíritu libre infinito. Según Hegel, Dios sin la manifestación de sí mismo en la creación no sería Dios, porque Dios no sólo es el Absoluto del más allá, sino sobre todo el Dios que se realiza a sí mismo en la historia y en su comunidad con su Espíritu. En cambio, si se entiende la creación como obra de Dios libre y no necesaria, entonces se agudiza el problema del origen primero del mal que, según Hegel, únicamente se funda en la libertad del hombre para el bien y para el mal.

La humanidad, dominio del diablo (Scheeben)

La ilustración también dejó sus huellas en la teología católica del siglo XIX, si bien fueron éstas menos duraderas que en la protes-

tante[75]. Pero en general, la teología católica de esta época está caracterizada por una reacción contra la ilustración. El mérito de haber vencido la ilustración suele atribuirse a dos factores: a la teología de las universidades alemanas, sobre todo, a la llamada «Escuela de Tubinga», cuyo fundador fue Johann Sebastian Drey (1777-1853), y su teólogo más representativo Johann Adam Möhler (1796-1838)[76], así como a la restauración de la escolástica (la llamada neoescolástica) que tuvo su iniciativa en Roma y llegó a su punto culminante en la obra del teólogo dogmático de Colonia Matthias Joseph Scheeben (1835-1888). Historiadores de la teología no dudan en llamar a Scheeben el más importante teólogo dogmático del siglo XIX[77]. Su especialidad fue, entre otras, unir al dominio que tenía de la escolástica medieval un conocimiento asombroso de los padres de la Iglesia, en particular de los griegos. «Si el pasado ha de surgir de nuevo, entonces no únicamente el de los siglos XII y XIII, sino también el de los siglos III, IV y V. Los padres griegos y en especial Cirilo de Jerusalén fueron los compañeros de su vida»[78]. Con el gran prestigio que tenía este erudito, no es de extrañar que él marcara decisivamente la teología católica del siglo pasado. La dogmática católica le ha permanecido fiel hasta hoy, sobre todo en lo que se refiere a su doctrina sobre el mal.

A pesar de la fama de Scheeben de seguidor de los grandes maestros de los siglos XII y XIII, su estudio sobre el mal se diferencia considerablemente de las doctrinas de Anselmo y Tomás de Aquino. Eje de su doctrina del pecado es el pecado de los ángeles: la explicación concluyente para todo el mal que pasa sobre la tierra. Esto ya da a entender que Scheeben no trata el pecado de los ángeles en el contexto de la creación como Tomás, sino en el del pecado. En el cuarto tomo de su *Handbuch der katholischen Dogmatik*, abre el tema principal «El pecado y el reino del pecado en su realización efectiva» con una digresión sobre «La realización del pecado en el mundo de los ángeles»[79]. Para Scheeben, el pecado de los ángeles es el pecado propiamente dicho que se propaga y reproduce en cada pecado humano. Scheeben declara como

dogma católico (1), que los espíritus malignos ., después de haber sido creados buenos, se volvieron malos por su libre albedrío y tomaron la mal-

dad como si fuera otra naturaleza. Por motivos extrínsecos e intrínsecos se puede (2) suponer que la caída de los ángeles tuvo lugar pronto después de su creación, en todo caso antes del pecado de los hombres, y que por tanto la separación de las tinieblas de la luz, también en sentido espiritual, alcanza los primeros inicios del mundo [80].

Según esto, desde el mismo principio de la creación, al reino de la luz se opone un reino de las tinieblas. No estamos muy alejados del dualismo de los maniqueos. Según Scheeben, se puede suponer todavía que la caída partió de un solo ángel y que se transmitió a otros ángeles por ejemplo o requerimiento. Esto presupondría,

que el caudillo de los ángeles caídos habría sido el ángel más excelso [81].

¿En qué consistió el pecado de los ángeles? Según Scheeben, es «teológicamente cierto»,

que el pecado original de los ángeles consistió en una presunción *(praesumptio)* ocasionada por la contemplación de su natural gloria y semejanza con Dios y en la aspiración ambiciosa *(ambitio)* por una semejanza o incluso igualdad con Dios que no les correspondía, por tanto consistió en soberbia y orgullo [82].

Con ello, Scheeben simpatiza con la opinión de Suárez, según la cual la encarnación de Dios fue revelada al ángel y su orgullo se resistió a reconocer a un hombre como cabeza de la creación y de someterse a Él.

El pecado de los ángeles, según Scheeben, es el pecado en su forma más pura, marcada y por esto peor, porque sucedió por pura maldad no como los pecados de los hombres que suceden normalmente por ignorancia y debilidad); porque no indirecta y calladamente, sino directa y expresamente fue una rebelión contra Dios y con ello fundó una enemistad formal contra Dios; finalmente, porque sucedió con la intención de irrevocabilidad y continúa en un acto ininterrumpido de rebelión.

La consecuencia de este pecado fue la reprobación inmediata y eterna de los ángeles caídos por parte de Dios unida con una corrupción completa e inversión de toda su vida espiritual. Ésta se manifiesta sobre todo en el obscurecimiento y obcecación de su en-

tendimiento y en el endurecimiento y obstinación de su voluntad, que en virtud de su engaño y maldad se convirtió para los demonios en una segunda naturaleza.

El castigo de los ángeles se ejecuta en dos fases. Primero, gozan todavía de una libertad externa de movimiento y eficacia que les permite

buscar una cierta satisfacción en la ejecución de sus malas intenciones y en la esclavización de los hombres [83].

Pero luego, después del juicio universal, serán expulsados definitivamente al infierno. Mientras tanto sufren ya durante su estancia sobre la tierra los mismos tormentos que en el infierno.

En su odio contra Dios, los espíritus malignos ambicionan con todas sus fuerzas perseguir a Dios y su reino y erigir un reino contrario a Dios. Pero como no pueden dañar a Dios mismo, ni llegar hasta los ángeles buenos, su enemistad se concentra en los hombres. Éste es su único objeto atacable. El primer hombre bien hubiese podido pecar sin la persecución del diablo; pero de hecho éste únicamente cayó por medio de la tentación del diablo. La narración bíblica del pecado original (Gén 3) no se ha de entender como una alegoría, sino como una historia real,

sólo contiene alguna que otra expresión poética y por lo que se refiere al contenido, esto es, al transcurso de la tentación, es una imagen plástica de la manera como se realiza el pecado en el hombre.

Sobre el autor del pecado no hay ninguna duda:

Sobre todo, está claro que el tentador propiamente dicho no fue la serpiente sensible, sino el diablo [84].

Las consecuencias del pecado fueron para el primer hombre: pérdida de la gracia santificante, enturbiamiento de la razón, debilitación de la voluntad, rebelión de los apetitos sensitivos, sumisión a los sufrimientos y a la muerte, quebrantamiento del dominio sobre la creación, finalmente, sumisión al poder del diablo,

que consiste en que el hombre debe soportar todos estos males que les han sobrevenido por medio de la tentación del diablo y soportarlos según la voluntad de éste y que al mismo tiempo está sometido a las más diversas persecuciones externas e internas y hasta violentas del mismo [85].

Así la paternidad de todo el mal, no sólo moral sino también físico que hay en el mundo, recae sobre el diablo. Su influencia no se limita al pecado de los primeros padres. Más bien este pecado se transmite por medio de la generación y herencia:

Si el pecado ya ocasionó en la humanidad de los primeros padres una desolación terrible y se hizo fuerte en su naturaleza que empeoró en todas sus partes y la tornó injusta, su fuerza y eficacia terrible se manifiesta todavía más en el perdurar de esta eficacia en todo el género humano que procede de los primeros padres y atrae a él los mismos resultados funestos que produjo en la naturaleza de los primeros padres, empeorando la naturaleza de todos los individuos humanos y la naturaleza misma y sometiéndola al pecado. Esta importancia universal del pecado original es un dogma fundamental del cristianismo, porque de él depende la necesidad de la redención para todos los hombres [86].

La responsabilidad colectiva de todo el género humano por el pecado de Adán, no sólo significa que cada hombre es un pecador en el momento de nacer, incluso lo es en el momento de su concepción. Él también tiene que soportar las consecuencias del pecado de Adán: obscurecimiento de la razón, debilitación de la voluntad, sumisión al dominio del pecado y del diablo. Con ello, todo el género humano se ha convertido en dominio del diablo. Scheeben considera probable que Dios haya concedido un ángel protector a cada hombre, pero también tiene del diablo un ángel malo [87]. El dominio del diablo se manifiesta por una parte en tentaciones al pecado, por otra parte con otros males que también en la intención del diablo deben inducir al hombre a pecar. No necesariamente todas las tentaciones provienen del diablo; pueden tener su causa también en la «carne» y en el «mundo». Pero Scheeben considera probable que el diablo se sirve de estos factores para sus fines. También puede tomar dominio sobre todo el hombre bajo la forma de la posesión, la manifestación más eminente de su dominio [88].

Según esto, el diablo coopera en el mal del mundo de tres mane-

ras: Él tentó a Adán y Eva al primer pecado, y con ello precipitó a todo el género humano a un estado general de pecado y de dominio del diablo. Entre las consecuencias funestas del pecado original hay que contar especialmente el apetito del mal, que se convierte en ocasión constante de tentación y pecado. Este apetito ya es indirectamente obra del diablo, pero éste de vez en cuando refuerza todavía más su influencia perniciosa para que la caída del hombre en la tentación sea más segura. Con todo esto, parece que el hombre apenas tiene posibilidad de éxito.

Con las tesis de Scheeben no se ha ganado nada en la explicación del mal en el mundo. Incluso si se acepta su argumentación con el pecado de los ángeles al que confluye en último término todo el mal, se tendría que seguir preguntando, cómo los ángeles pudieron llegar a pecar; cómo pudieron llegar a atreverse a una rebelión contra Dios sin perspectivas de éxito, si tenían, como se presume, una inteligencia tan preclara. A esta pregunta no da Scheeben ninguna respuesta; parece que para él ni siquiera existe.

Los dos pilares que soportan la imagen sombría del mundo y de los hombres son la leyenda del pecado de los ángeles y la doctrina de Agustín sobre el pecado original hereditario. Ninguno de los dos tiene fundamento en la Escritura ni puede sostenerse en una teología consciente de sus límites [89]. Sin embargo, Scheeben determinó el rumbo de la teología dogmática católica en los últimos cien años.

Parte tercera

LA RESPUESTA DE LAS CIENCIAS MODERNAS

X

CONCEPTOS QUE SUBSTITUYEN EL CONCEPTO DEL MAL

Vivimos una escalada del mal, así lo parece, como nunca se había dado en la historia de la humanidad. La curva de la estadística de los crímenes, en particular de la delincuencia juvenil, sube sin parar. Una imaginación pervertida y las posibilidades de la técnica moderna ha hecho que los crímenes sean más graves y reprobables. Han surgido nuevas formas de crimen, pues el criminal aislado ha sido ampliamente substituido por grupos multiplicando así su eficacia. Así se comprende la repetida pregunta de si los alemanes se han convertido en un pueblo de criminales. Sólo que no parece que en otros lugares del mundo la situación sea fundamentalmente mejor. El terrorismo no es un problema específicamente alemán, ni siquiera específicamente europeo, y las cámaras de tortura en Sudamérica así como las prisiones psiquiátricas en la Unión Soviética demuestran que en otros países hasta el gobierno y el Estado —es indiferente que estén a la «derecha» como a la «izquierda»— no se arredran ante el crimen [1].

No es tarea de este libro investigar las causas de este progreso. Sería difícil dar con una respuesta precisa, pues los crímenes se cometen por los motivos más diversos y no solamente por egoísmo, apetito, sadismo y otros semejantes. También se cometen en nombre de la libertad, de los intereses nacionales y del servicio de otras ideas. Hoy se habla mucho de la dignidad y de los derechos del hombre, pero esto no impide que se le pisotee. Los unos propagan el derecho a la propiedad como uno de los derechos inalienables del

hombre, los otros lo denuncian como delito que se ha de reparar por medio de la expropiación. Allí donde antes se predicaba obediencia a los padres, ahora se proclama resistencia, y la sociedad que en otro tiempo se tenía por ejemplar, hoy, piensan muchos, necesita un cambio urgente.

El «vacío ético»

Esto demuestra que las antiguas tradiciones empiezan a vacilar, que religiones e ideologías van perdiendo su fuerza de convicción. Hasta la fe en el progreso y la ciencia que un tiempo pudo substituir aquéllas, hoy se ha convertido en inseguridad general. Se ha hablado con acierto de un «vacío ético» [2] como característica de nuestro tiempo. La consecuencia natural de este vacío es el aluvión incontenible de pseudociencias y subculturas, la expansión de sectas de las más diversas procedencias y de prácticas mágicas, la evasión en la embriaguez y en las drogas.

El mal no fue nunca un concepto con límites precisos aceptados por todo el mundo. Una misma situación decisiva no sólo es experimentada de forma distinta por personas diversas y la conciencia reacciona en ocasiones muy desigualmente ante las mismas provocaciones. Incluso el mal se llena de contenido distinto según el tiempo y el lugar precisamente porque está en relación directa con la escala de valores dominante en cada caso. No es necesario acudir a un ejemplo tan exótico como es el canibalismo —conducta indiferente o incluso correcta para las personas en cuestión— para poner en claro lo que aquí se quiere decir. Homicidio y asesinato, poligamia y adulterio, engaño y alevosía son hechos muy a nuestro alcance que, incluso en el ámbito de la cultura europea, no siempre se juzgaron por todos como delitos morales, y no hablemos de sistemas de valores opuestos que sugieren palabras como China y América, comunismo y capitalismo.

Todavía más, el mal no sólo es un concepto relativo —propiamente lo fue siempre—, al mismo tiempo es un concepto que parece haya desaparecido considerablemente de la conciencia de los hombres. Ello no significa que el hombre se haya vuelto insensible

ante el fenómeno del mal. Pero sí, en cambio, que está perplejo cuando se trata de describir su esencia y origen. Las imágenes y símbolos tradicionales ya no bastan para expresar adecuadamente la experiencia que se tiene del mal. Hasta el cristiano corre el peligro de falsear la realidad en que vive, si se limita al vocabulario de la Biblia [3]. Esto vale particularmente para la figura del diablo con la que durante siglos se creyó poder resumir el mal.

Retirada de la filosofía

La filosofía moderna se declara de hecho incompetente cuando se trata del problema de decidir qué sistema interpretativo podría superar filosóficamente el mal. Y esto que el ocuparse del fenómeno del mal es un dominio mucho más antiguo de la filosofía que de la teología. Incluso se encuentra algunas veces la opinión de que el abordar filosóficamente el problema está de antemano condenado al fracaso. Esto supondría un conocimiento filosófico de Dios, así como una doctrina segura sobre la libertad humana, cosas que la filosofía no puede demostrar [4]. Incluso el filósofo francés, P. Ricoeur, el único que últimamente se haya ocupado con detención del problema del mal desde un punto de vista filosófico [5], está convencido de que el mal sólo es abordable a partir de un vocabulario mítico o simbólico. Ciertamente se puede reflexionar sobre la «falibilidad» del hombre, pero entre la posibilidad del mal y el hecho malo existe un abismo profundo que la pura reflexión no puede rebasar. Ricoeur solamente sabe explicar el punto de irrupción del mal. Según él, éste está en una debilidad constitucional del hombre, en una desproporción reiterada que siempre exige nuevos esfuerzos. El mal mismo es para él incomprensible. Finalmente. K. Jaspers ya había explicado que no hay respuesta a la pregunta de dónde viene el mal. Precisamente el fracaso de toda teodicea caracteriza nuestra situación de límite y hace posible la postura existencial de despecho o de entrega [6].

Así que no se puede esperar de la filosofía respuestas universalmente válidas al problema del mal. Y aun cuando ésta intentara hacer alguna que otra afirmación, les faltaría a éstas toda fuerza

de obligación. La filosofía podría, igual que la poesía, despertar la conciencia de problemas y nombrar las condiciones de su solución [7]. Pero sistemas universales de interpretación o nuevos símbolos que permitan entender el mal, ella ya no lo puede ofrecer. A ello corresponde la convicción que se expresa cada día con más frecuencia en las distintas ramas de la ciencia moderna que el concepto de hombre que califica de malo lo que se le opone, es «poco científico» y pertenece «a un estadio superado del desarrollo de la humanidad» [8].

El cristiano no se salva de tener que justificarse ante estas nuevas tendencias y maneras de pensar, aun cuando sea únicamente deslindando los terrenos.

Lo primero que llama la atención es que en ninguna de las disciplinas que hacen al caso, existe el concepto teológico-filosófico del «mal». En la literatura científica, éste se substituye en parte por la palabra «agresión», término que se apoya sobre resultados más o menos seguros y que otros hechos convierten en dudoso. Además se habla de frustración, anomía, disfuncionalidad o *deviant* términos que desembocan en nuevos planteamientos de la cuestión y que al menos en detalle permiten esperar nuevos conocimientos. En cambio el vocabulario familiar al cristiano, las afirmaciones sobre pecado, culpa, expiación, representación y responsabilidad, no entra para nada en la discusión. La pregunta es: ¿En qué medida puede el cristiano identificarse con los conocimientos modernos? ¿En qué sentido y comprensión le son útiles para su vida? Y por otra parte, ¿en qué medida estos conocimientos simplifican su experiencia del mundo y de la vida?

No se deben perder de vista estas preguntas en el momento de abordar la posición de otras ciencias respecto al «mal».

Las ramas de la ciencia moderna que se ocupan del «mal» son sobre todo el psicoanálisis, la ciencia del comportamiento, el behaviorismo, la biología y la sociología. Todas tienen en común el presentarse como ciencias empíricas. Es decir, sólo admiten resultados que se apoyan en experiencias, observaciones y experimentos. Por muy distintas que sean en concreto las respuestas de las diversas disciplinas, fundamentalmente sólo se dan dos posibilidades de explicar el mal. O bien se busca el mal en el hombre mismo, o bien

en su circunstancia. Que pudiera ser causado por algún ser transcendente, ya sea Dios ya sea el diablo, queda fuera de toda consideración.

Inadaptación

La ciencia clásica que sitúa el mal en la naturaleza del hombre es el psicoanálisis. Cuando los psicoanalistas hablan de lo que nosotros calificamos de malo, se refieren a toda especie de inadaptación y a trastornos psíquicos como son depresiones, estados de coacción, sadismo, así como sus efectos en la esfera psicosomática. Se trata por tanto de formas de conducta que contradicen el núcleo mismo de la persona. Aquí no existen valores y categorías morales. Sin embargo, el psicoanálisis intenta desde su fundador Sigmund Freud establecer modelos o estructuras que expliquen el lugar, origen y especie del mal en el hombre. Para Freud, el lugar del mal es el mundo de los instintos. Mientras él consideró la sexualidad (libido) y el instinto de conservación como las dos fuerzas dominantes en el hombre, el mal, según él, se manifestaba en un desorden de los instintos: algún apetito impele por su satisfacción y todo el equilibrio interior se tambalea en su sentido. Para Freud, los instintos son aquellas

> fuerzas que nosotros suponemos detrás de las tensiones de las necesidades del ello. . Representan las exigencias corporales de la vida del espíritu [9].

La ubicación del mal en el ello, aquel estrato vital entre la substancia consciente que actúa y el super yo, representado por las normas tomadas por medio de la educación, pone en claro que el instinto, donde se sitúa el mal, se entiende como fenómeno innato en el hombre.

El lugar del mal se precisa en el modelo posterior de Freud de instinto dualista [10]. Aquí el mal se manifiesta en el instinto de muerte que o se dirige contra el propio organismo o intenta aniquilar a otros. Pero el instinto de vida devía el instinto de muerte; asesi-

nato y aniquilamiento se debilitan en intentos de asesinato, deseos de muerte y agresiones. El hombre no puede escapar del mal. Las agresiones son impulsos constantes, innatos en el hombre, es decir, que pertenecen a su carácter.

Fue importante la aportación que hizo Freud para sustraer al hombre de las teorías fisiológico-materialistas que habían imperado hasta entonces, pero actualmente sus conceptos de instinto, alma y agresión se han vuelto insuficientes. Su teoría parece hoy «una especulación bastante abstracta» que «apenas ha mostrado un argumento empírico convincente». Pero, ¿puede E. Fromm, el autor de esta crítica [11], presentar «argumentos empíricos» de la «destructividad humana»?

Destructividad

Fromm, que partió del psicoanálisis de Freud pero luego sufrió la influencia del behaviorismo y del marxismo, puntualiza de modo más preciso el concepto de agresión, pues para él el de Freud era demasiado indefinido, distinguiendo dos especies de agresión. La primera es defensiva y benigna, es la agresión que está al servicio de los intereses vitales y la tienen en común animales y hombres para la conservación de la vida. Se adapta biológicamente y desaparece cuando la amenaza cesa. La otra es la agresión maligna. No es una reacción ante una amenaza, sino que se realiza sin causa ni motivo. No sirve necesariamente a ningún fin, pero en todo caso llena al hombre de alivio. Las intenciones de esta agresión destructiva, que sólo es propia del hombre pero no del animal, son asesinato y crueldad. Dice Fromm lapidariamente:

> El hombre se distingue del animal en ser asesino. Es el único primate que mata y atormenta a sus semejantes sin motivo biológico o económico y en ello experimenta satisfacción [12].

Las dos especies de agresión no salen de la misma fuente. La agresión benigna es innata y pertenece al instinto, la maligna en cambio arraiga en el «carácter» humano. Carácter, según Fromm,

es la «segunda naturaleza» del hombre, la compensación de sus instintos atrofiados. Cuanto más el proceso progresivo de la civilización extingue los instintos, tanto más elevado es el grado de destructividad.

Para poder llamar a un hombre malo, según Fromm, han de concurrir tres factores: la «necrofilia» (sus características: el deseo de matar, la adoración del poder, el sentimiento de muerte y lodo relacionado consigo mismo, sadismo), el «narcisismo» (la estimación exagerada de sí mismo, inmoderación, falta de objetividad y sobriedad en el juicio) y la «fijación incestuosa», que impide al hombre aceptar a los otros en su valor propio. Si se juntan estos tres impulsos y se forman no sólo en un individuo, sino en todo un grupo, se llega al «síndrome de depravación» que se traduce en el «mal colectivo» particularmente desolador y que explica un fenómeno como el de Hitler.

Distinguiendo la agresión en benigna y maligna, Fromm toma una posición intermedia entre el psicoanálisis y la ciencia del comportamiento [13]. Como para Freud, también para Fromm la agresión destructiva proviene de un instinto o carácter no definidos con más exactitud; al asignar el impulso benigno al mundo de los instintos determinado biológicamente, Fromm se adhiere al científico del comportamiento Konrad Lorenz.

Agresión

Lorenz sólo conoce una especie de agresión. Toda conducta «mala» del hombre, como por ejemplo guerra, crimen, pelea, mentira, sadismo y egoísmo, salta, igual que para Freud, de un instinto innato que es alimentado por un impulso que continuamente fluye y que busca descargarse en una especie de explosión, tan pronto como ha acumulado bastante energía. Cuanto más tiempo la energía está acumulada, más bajo se vuelve el umbral a superar cuando dispare; al fin, una pequeña ocasión ya basta para provocar una erupción de agresión. La agresión no es por tanto una reacción ante un estímulo cualquiera venido de fuera del hombre, sino una excitación interna «empotrada». Y es precisamente

«la espontaneidad del instinto lo que lo hace tan peligroso» [14]. Si bien más tarde Lorenz no excluye una relación entre herencia y ambiente, en principio permanece en su convicción de que hasta los comportamientos humanos más complicados son «el producto inmediato de mecanismos impulsivos genéticamente arraigados» [15]. A lo más se dejan influenciar cuantitativamente por estímulos externos en un radio limitado.

Como el instinto de agresión es un instinto como cualquier otro, fundamentalmente tiene una función de conservación de la especie y de la vida. Pero mientras en el mundo de los animales los instintos «funcionan», en el hombre (por lo demás también en los animales domésticos) están alterados y degenerados por las condiciones impuestas por la civilización. Los instintos que otro tiempo se adaptaban al medio ambiente, fallan en el mundo del hombre cambiado por la cultura —Fromm se expresa de un modo semejante— y hasta se convierten en una amenaza. Como la agresión es algo natural del animal y —en el camino de la evolución— también del hombre, valoraciones y postulados morales no tienen ningún sentido.

La teoría de Lorenz, chocante en muchos aspectos, encontró mucha aceptación, pero también fue duramente criticada [16]. Ciertamente contribuyó a su popularidad el que proporcionara al mismo tiempo un álibi para la mala conducta. Si la violencia y el crimen provienen de la naturaleza animal del hombre y el instinto de agresión es innato, entonces el hombre está condicionado o incluso no puede considerarse responsable de sus acciones. Más aún, la teoría de Lorenz entraña el peligro de una resignada pasividad. En efecto, si el mal brota irresistible y espontáneamente como una violencia natural del hombre, es inútil emprender cualquier esfuerzo moral o práctico para superarlo. Pero sobre todo uno se resiste contra la inversión de perspectivas consumadas por Lorenz. Según él, el orden no humano sería mejor que el humano: así el hombre, un animal degenerado por lo que respecta a su instinto, tendría que aprender del animal un comportamiento «moral», esto es, correcto.

Norma biológica y cultural

También el discípulo de Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt considera como demostrado el «fundamento genético de la disposición agresiva»[17]. Y reúne todo un inventario de formas de comportamiento humano que se deducen de determinantes de la historia de la estirpe.

A diferencia de Lorenz, Eibl-Eibesfeldt admite que no sólo hay *una* especie de agresión, sino que también influyen la herencia de la historia de la estirpe y el vestigio de la cultura. No sólo completa el potencial genético con el cultural, esto es, el adquirido en el transcurso de los tiempos, sino que ve a ambos agravados con conflictos de normas éticas. Si en el terreno biológico hay una competición de normas, esto significaría que el instinto de agresión no está únicamente cohibido por influencias sociales, sino que ya puede estar de antemano influido positivamente por formas innatas de conducta. Entonces se dan conflictos más claros entre las normas biológicas (innatas) y las culturales. Únicamente por medio del desarrollo cultural, por ejemplo por medio de una competición de grupos distintos a propósito de un territorio o de materias primas, se llega a la irrupción del comportamiento agresivo instalado biológicamente.

Lo que llama la atención en el concepto de Eibl-Eibesfeldt es que usa términos que hasta entonces no eran usuales en la ciencia del comportamiento. A la sensación de desacuerdo que resulta del conflicto entre la norma biológica y la cultural, Eibl-Eibesfeldt la llama con toda la naturalidad del mundo «consciencia». También es el primero que no sólo habla de instintos y de comportamientos de agresión, sino también de normas. En su última obra que W. Wieser califica de «probablemente la exposición más ponderada de etología humana escrita hasta ahora»[18], se acusan incluso puntos de contacto con el pensamiento judeocristiano, así por ejemplo, cuando Eibl-Eibesfeldt interpreta el mandamiento cristiano del amor a los enemigos como un intento de adaptar la norma cultural y la biológica. Pues la norma biológica «no matarás» parece inmediatamente evidente. Por esto no se pone en duda, por-

que es innata y corresponde tanto a nuestro sentimiento como a nuestra razón [19]. Por tanto el mandamiento cristiano no significa otra cosa que el poner al descubierto un comportamiento natural sobrecargado a lo largo de la historia.

XI

EL VENCIMIENTO DEL «MAL»

¿Qué resulta de las opiniones sobre el mal sostenidas, por una parte, por el psicoanálisis y, por otra, por la etología, con su investigación sobre el comportamiento de los animales?

Tanto si el mal se sitúa en el «carácter» del hombre, como hace el psicoanálisis, como en su gene, como sostiene la etología, ni en un caso ni en el otro el hombre tiene buenas perspectivas de acabar con el mal. Propiamente sólo le queda resignarse. Los investigadores intentan de distintas maneras salir al paso de la resignación. Hay que esperaı que entre ellas haya alguna que pueda satisfacer al cristiano.

Vencimiento por medio de «instrucciones»

La gran diferencia entre las dos disciplinas está primeramente en que el psicoanalista obtiene sus conocimientos a partir del hombre y el investigador del comportamiento a partir del animal. De aquí el distinto grado de determinismo que representan uno y otro. Lorenz, el padre de la etología, es muy severo en este punto. Como la agresión es una disposición de la naturaleza del animal y del hombre, todos los postulados morales no sirven para nada, mientras no descansen sobre una base natural. Por esto Lorenz, para el vencimiento del «llamado» mal, sólo puede dar un par de «instrucciones»: El hombre tiene que conocerse a sí mismo, lo que para Lo-

renz significa formarse una idea de su origen evolutivo; tiene que sublimar la agresión, cultivar las relaciones con amigos y conocidos, así como dar salida al «entusiasmo luchador» (de aquí que el deporte sea una de las recomendaciones especiales de Lorenz [1]. Como en último término el mal para Lorenz es una agresión mal dirigida, la tarea del hombre sólo puede consistir en humanizar su comportamiento dominando y dirigiendo los instintos, por ejemplo, por medio del reemplazo de objetivos o del comprometerse en fines superindividuales. Por cierto que es una respuesta poco satisfactoria, pero consecuencia deducida de la interpretación del hombre como animal superior.

Vencimiento por medio del ejercicio del bien

Eibl-Eibesfeldt representa frente a su maestro una postura más «humana». No sólo porque atribuye fundamentalmente al hombre la «capacidad del distanciamiento que hace posible una ponderación» [2], por tanto un cierto grado de libertad. También le cree capaz de un obrar activo y responsable. Los intentos de la Iglesia católica de fundar un derecho natural y de leer la voluntad de Dios en la naturaleza, son para él una demostración de que el hombre considera más obligatoria la norma universal (biológica) que la parcial (cultural). De aquí se deduce para él la tarea del hombre de desarrollar normas culturales universalmente válidas. Pues la raíz del anhelo del hombre por paz y felicidad está en el desacuerdo entre la norma cultural y la biológica. Si el hombre comprende que la guerra y todas las agresiones restantes son substituibles por otras funciones, por una «humanidad que obligue a la humanidad», entonces dará satisfacción a las exigencias biológicas y culturales situadas necesariamente en él. «Con esto nuestra conciencia es nuestra esperanza» [3]. Expresiones como «conciencia», «humanidad» y «norma» indican un distanciamiento paulatino de la investigación del comportamiento del principio que trabajaba con puras categorías biológicas.

Vencimiento por medio de la sublimación de los instintos

También para Freud, determinación y libertad son conciliables hasta un cierto punto. Causa y efecto determinan al hombre, pero sin embargo, conocimiento y razón le dejan un espacio para el obrar libre; Fromm llega a señalar la libertad de decisión como una «función de la estructura del carácter» [4]. Según esto, la libertad no es una propiedad que el hombre tenga por naturaleza, más bien se realiza en el acto concreto y su magnitud depende de la «práctica de vida» que haya ejercido el hombre.

Cada paso en la vida que fortalezca la confianza en mí mismo, mi integridad, mi coraje y mi convicción, también fomenta mi capacidad de elegir la alternativa correcta, hasta que cada vez me resulte más difícil decidirme para el mal en vez de para el bien. Al contrario, cada acto de cobardía y de ceder sin energía me debilitan y abren la puerta a otros actos semejantes, hasta que al fin se pierde la libertad [5].

Siguiendo la voz de la razón, de la salud, del bienestar, de la conciencia, el hombre puede aprender a dominar lo irracional y las pasiones. En este punto hay una cierta coincidencia de Fromm con Freud y Jung, lo que aquél llama «irracional» y «pasión», para éstos es el subconsciente, el instinto o la «sombra», esto es, todo lo que puede subyugar y destruir. Freud había acentuado al principio en su teoría sobre el instinto de muerte que el hombre no puede escapar del mal, porque los impulsos agresivos forman parte de su naturaleza; pero sus estudios posteriores sobre filosofía de la cultura le llevaron a la opinión de que el mal se deja dominar si el hombre se marca un límite en sí mismo por medio de la sublimación de los instintos. Sobre todo en su obra *El malestar en la cultura* [6], Freud exige esta renuncia al instinto y defiende la teoría de que la cultura únicamente es posible sobre la base de la renuncia y de la limitación.

Los psicoanalistas están de acuerdo en afirmar que tanto el bien como el mal son partes constitutivas del hombre. Fromm formula con un cierto énfasis que «la contradicción existente en la naturaleza humana» (según Fromm, contradicción entre el bien y el mal:

la agresión defensiva y la destructiva) constituye precisamente la esencia del hombre [7]. Pero esta contradicción también contiene grandes oportunidades para el hombre. Sin su ello y sin sus «sombras» que forman el recinto donde habita el mal, el hombre no alcanzaría nunca aquel profundo conocimiento de sí mismo que sólo el proceso de individuación hace posible; en este sentido, el mal también tiene una función bien positiva. Freud exige que donde había «ello» debe convertirse en «yo» [8], y Jung ve la única posibilidad de vencer el mal en la aceptación por el hombre de los aspectos obscuros de su persona; él exige precisamente la *conjunctio oppositorum.* El hombre se vuelve culpable sólo cuando se resiste a adquirir conciencia de sus «sombras» [9].

Vencimiento por medio de la integración

L. Szondi en su análisis del destino que halló mucho eco al comienzo de los años sesenta y con cuya ayuda desarrolló unos nuevos métodos de cura psicoterapéutica, muestra lo mucho que los aspectos positivos y negativos del hombre se relacionan entre sí. Así como el psicoanálisis hizo del problema de Edipo su problema central de investigación, el análisis del destino pone a Caín en el centro de la existencia humana. Con el ejemplo de Caín y Moisés —los dos mataron—, Szondi pone en claro hasta qué punto los rasgos «cainíticos» y los «mosaicos» en el hombre fomentan precisamente la integración del mal. El destino de Caín y el destino de Moisés surgen de la misma fuente del alma. Los dos imperativos, el impulso de matar con el afecto y el mandamiento de la razón de promulgar la ley «no matarás», hacen que el hombre sea hombre y condicionan su grandeza. Szondi se arriesga incluso a proponer la tesis:

> Moisés no habría llegado nunca a ser autor de la constitución de un Estado y hombre de Dios, si en su juventud no hubiese matado. A mi parecer. el motivo de asesinato en el destino de Moisés es su primer elemento formativo de destino. A partir del asesinato de un hombre y por el consiguiente reconocimiento de la culpa de matar, llegó Moisés a Dios y a la prohibición de conciencia del decálogo: No matarás [10].

Por tanto el mal no es tanto un problema moral como un «deber existencial»[11].

Con esta interpretación, el psicoanálisis ocupa una posición completamente opuesta a la de la teología moral. Mientras ésta lo intenta todo para alejar el mal de la vida del hombre y preservar a todo precio al hombre del mal, según la convicción psicoanalítica, el mal no debe ser eliminado o reprimido, sino hecho consciente e integrado. El discípulo de Jung, E. Neumann va todavía un paso más allá, cuando dice:

> El mal del cual uno no se substrae sino que hace con conocimiento de la responsabilidad, es éticamente bueno. La represión del mal, que siempre va acompañada de una supervaloración excesiva de uno mismo, es mala, incluso cuando procede de unos «buenos sentimientos» o de una «buena voluntad»[12]

Por este motivo, el psicoanálisis también va contra el «diablo». Al interpretar al diablo simplemente como una proyección de procesos psíquicos o como figura en la que se expresa plásticamente la realidad psíquica del mal, el psicoanálisis ve en la fe en el diablo el peligro de que el hombre sea inducido por esta fe a eludir sus conflictos y así impedir su propio desarrollo e integración.

Vencimiento del mal por medio del desahogarse en un objeto de compensación (Lorenz), por medio del ejercicio del bien (Eibl-Eibesfeldt y Fromm), por medio de la autolimitación y sublimación (Freud) o por medio de integración (Jung, Szondi, Neumann): éstas son las cuatro posibilidades ofrecidas por los psicoanalistas y por los investigadores del comportamiento.

XII

EL HOMBRE Y EL MEDIO AMBIENTE

Todavía faltan opiniones importantes sobre el tema. Hasta aquí se trató de disciplinas que localizan el mal en el hombre; hay un segundo grupo que, rechazando expresamente el concepto de instinto de Lorenz, sitúa el mal fuera del hombre, es decir, lo cree causado por el medio ambiente. Pero el papel del medio ambiente se interpreta de modos muy diversos. En substancia hay dos conceptos. Uno que da al medio ambiente un carácter represivo: el medio ambiente impide el desarrollo libre del hombre y reduce sus aptitudes. Y otro que atribuye al medio ambiente un papel positivo de dar forma al hombre. Los dos conceptos entienden hombre y mundo como dos magnitudes opuestas.

El hombre manipulado

Los representantes más importantes del segundo grupo son los behavioristas. El behaviorismo [1] es una escuela de psicología, representada sobre todo en EE. UU., que prescinde de toda autobservación y sólo intenta investigar el comportamiento. Lo que el hombre piensa, siente, desea o experimenta no interesa a los behavioristas. No es el hombre el objeto de su investigación, sino el comportamiento que se puede observar en él y la capacidad que tiene este comportamiento de dejarse influenciar por el medio ambiente. Para esto, desempeñan un papel importante los llamados *reinfor-*

cements (acciones de refuerzo): A Johnny no le gusta la espinaca, pero si a pesar de todo la come, su madre le dará un regalo. Por medio de este *reinforcement* positivo, aplicado con regularidad, Johnny acaba por estar tan «condicionado», que llega a comer espinaca con gusto.

Es el mérito de S.F. Skinner, considerado como fundador del neobehaviorismo, haber demostrado por medio de innumerables experimentos, que son correctas las observaciones de que un *reinforcement* positivo puede influir sobre el hombre para el bien y uno negativo para el mal en una medida asombrosa. La consecuencia evidente de estos experimentos es configurar el medio ambiente a través de una selección adecuada de *reinforcements* de tal manera que el comportamiento del hombre tome la dirección deseada. La única condición para ello es un conocimiento exacto del medio ambiente. El experimentador puede fijar a su albedrío la meta a conseguir y cambiar el comportamiento de acuerdo con ella. Por tanto el problema decisivo no es *para qué* hay que condicionar, sino *si* es posible un condicionamiento y *cómo* se puede conseguir con más eficacia. Para Skinner se trata primariamente de una «tecnología del comportamiento»: Psicología significa para él la ciencia de la capacidad de ser manipulado del comportamiento humano.

Es evidente que en un sistema tal, valores y normas no tienen ninguna importancia. Para Skinner, las normas no son más que «afirmaciones sobre las contingencias»[2], esto es, sobre casualidades cualesquiera; dependen de las consecuencias del comportamiento. Juicios de valor como, por ejemplo, bueno o malo, sólo afectan las sensaciones, no los hechos, así pues son inútiles para Skinner:

> Los modos de comportamiento que se clasifican en buenos o malos, correctos o falsos, no deben atribuirse a una calidad de virtuoso o vicioso, a un carácter bueno o malo o a un conocimiento sobre bien y mal; deben atribuirse a unos efectos a los que pertenecen una serie de refuerzos, entre ellos también los refuerzos verbales generalizados de «¡bien!», «¡mal!», «¡correcto!» y «¡falso!»[3].

Con ello se supera para Skinner toda conciencia moral; para él el hombre «no es un ser viviente moral»[4]. Que el hombre llegue

a ser egoísta o técnico, asesino o profesor, no es más que una reacción individual a distintas condiciones del medio ambiente.

Por esto Skinner muestra una mordacidad especial contra el «hombre autónomo», cuyo comportamiento es el resultado de su propio trabajo, que es libre en sus reflexiones y decisiones. El hombre autónomo que se controla a sí mismo conforme a unos conceptos de valor que se ha impuesto y que lucha por lo que considera bueno, debe suprimirse [5], pues una tal imagen de hombre es «precientífica» [6]. El reconocimiento de Skinner tiene otro tenor:

> Una persona no actúa obrando en el mundo, sino que el mundo actúa obrando en la persona [7].

Los puntos vulnerables de la postura de Skinner son manifiestos. Esta fe sin escrúpulos en un progreso fundado en el racionalismo más chabacano, no sólo es ingenua sino también peligrosa. El hecho de que Skinner divida el mundo en una era precientífica y otra científica y haga empezar la científica con su aparición, puede dejarse pasar como presunción sin límites. Además utopías de un mundo futuro sin mal, sin angustia, envidia y necesidad de trabajo, un mundo donde religión [8], arte y literatura han perdido su función, porque la dignidad y libertad del hombre ya pertenecen a conceptos superados, ya se habían esbozado antes de Skinner. Pero un hombre que se deja analizar perfectamente por la ciencia y manipular ampliamente con las medidas oportunas; un hombre cuya tarea más importante consiste en apropiarse un «repertorio lo más complejo posible de comportamientos» [9]; un hombre cuyos instintos y pasiones, tanto buenas como malas, se niegan y se apela exclusivamente a su egoísmo y a su interés personal; un hombre tal no es ningún hombre — al menos en los términos usuales —, sino a lo más una persona de experimento en un laboratorio. En este punto cambia bruscamente la utópica visión de futuro de Skinner en una imagen de horror que haría el honor de cualquier ciencia ficción. La nivelada máquina de reacciones más allá del bien y el mal, que funciona sin parar independientemente de si individuos o todo el sistema la usan o incluso abusan de ella, abre perspectivas

horripilantes. Lo que antes se lamentaba como «vacío ético», aquí se ofrece como *solución final técnicamente realizable.*

La visión científica del hombre ofrece posibilidades apasionantes. Todavía no hemos reconocido lo que el hombre puede llegar a hacer del hombre.

Estas últimas frases del libro de Skinner dan con el blanco, sólo que en otro sentido del que piensa el autor. A pesar de todo, uno no puede tranquilizarse diciendo que hoy ya está superado este concepto reducido de ciencia que está a la base de tales afirmaciones. En todo caso, es un hecho que el neobehaviorismo goza de una gran popularidad sobre todo en EE. UU. Si el hombre es dirigible, entonces no hay ningún motivo de dejar de crear una sociedad la mejor posible que colme todos los anhelos sociales siempre soñados: Paz, libertad, justicia harían su entrada real en la tierra y ya no serían simples promesas como en el marxismo. Además el sistema de Skinner toma también una función de *alibi* como la teoría de la agresión en los comienzos de las investigaciones sobre el comportamiento. El hombre «autónomo» pone a riesgo su integridad personal o incluso su libertad y su vida. El hombre «adaptado», que se deja manipular por el consumo, la propaganda y las ideologías, se siente bien en la masa y no es responsable de lo que sucede.

El hombre frustrado

El otro grupo de críticos del medio ambiente, los partidarios de la teoría de la frustración, conceden al medio ambiente una influencia negativa sobre el hombre. Mientras los behavioristas piensan que el medio ambiente es bueno y da cualidad al hombre, los representantes de la teoría de la frustración opinan que el medio ambiente es represivo y que impide al hombre desarrollar sus buenas aptitudes. Este ser constantemente perjudicado frustra al hombre, quien reacciona con agresiones, palabra que aquí abarca toda acción «mala» y toda forma negativa de comportamiento. Las

agresiones no son por tanto innatas en el hombre, como pensaban Freud y Lorenz, sino que las provocan en él las privaciones o los fallos. Pues de la desilusión resulta necesariamente la necesidad de dañar o atacar.

Es natural que esta teoría hallara entre los sociólogos liberales de izquierda y psicólogos de la enseñanza a sus defensores más decididos. A. Plack se ha hecho famoso como representante más significativo de esta tendencia. Plack opina que

> ... los crímenes de una sociedad determinada son un efecto de la misma moral que se ha impuesto sobre ella. La coacción de una forma arbitraria de ser bueno, es decir, que no tiene o puede tener un fundamento antropológico, tiene que provocar necesariamente en el hombre un mal que corresponda exactamente a este «bien» [10].

Según esto, los crímenes, sobre todo los colectivos, son una rebelión contra la moral, contra la adaptación y represión de los instintos por obra de la sociedad. Para Plack, la liberación de los instintos es el remedio universal contra todo mal individual y social.

Es notable que Plack busque la liberación de los instintos precisamente en la supresión de tabúes sociales, pues relaciona el fallo sexual con el comportamiento social de agresión. En esto coincide con la teoría de los psicoanalistas de que sexualidad y ambición de poder están íntimamente unidos, pero queda sin explicar si el comportamiento sexual anormal es causa o consecuencia de la ambición de poder. En todo caso, se insinúa aquí una posibilidad de explicar el mal colectivo causado por dictadores como Hitler o Stalin [11].

La teoría de la frustración reclama más libertad, libertad a cualquier precio, y las ciencias de la educación se aprestan a hacer suyo este pensamiento. Se exige una educación libre de toda coacción, una educación

> ... que se adapte a la naturaleza humana y permita que las posibilidades inherentes a nuestra manera de ser se desarrollen lo mejor posible. El resultado sería el hombre libre, social, consciente de sí mismo, seguro, creador, que continúa con dignidad la tradición de sus antepasados animales [12].

La educación más libre es la mejor. Tal aserto se transparenta en la idea de Lorenz cuando afirma que la vida animal es la mejor, la más «ética». La izquierda liberal, p.ej., Adorno, llega más lejos, hasta el punto de sostener que intentar la educación de alguien es pretensión arrogante, pues la educación ha de ser necesariamente autoritaria.

Pero lo que antecede contradice la idea del hombre adulto y responsable, pues, en el caso de fomentar una educación antiautoritaria, eso vendría a ser más que

«el intento de sustituir un sistema educativo por otro, una auténtica utopía [13].

Sobre todo las ideologías políticas y filosóficas, desde el marxismo, pasando por el socialismo y el liberalismo de izquierda, hasta la crítica estructural de un H. Marcuse, se han ilusionado con el *sueño de que el hombre que crezca sin privaciones ni limitaciones* será un hombre sin agresión. Todos ellos están de acuerdo en la convicción de que el hombre ha sido oprimido durante milenios y de que sus buenas aptitudes han sido corrompidas y atropelladas; es preciso que ahora finalmente sea librado de toda coacción. Si antes siempre se inculpó a los individuos de su mal obrar, ahora los «malos» son las instituciones, el capitalismo, las clases sociales, el sistema dominante, los burgueses, y por esto hay que luchar contra ellos.

El hombre oprimido

Marx fue el primero en hacer responsable de la dependencia y falta de libertad del hombre a las estructuras económicas y sociales. Su filosofía social se basa en la afirmación de que sólo en unas condiciones dignas el hombre puede vivir como tal. Por tanto su primera preocupación fue el hombre, no el derrocamiento de sus condiciones de vida. Marx confía que surja un nuevo orden humano de la sociedad «sin clases», de la sociedad «comunista» que haga superflua toda violencia. Pero como para él «el ser supremo para el hombre es el hombre», es preciso

derribar todas las condiciones que hagan del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado [14].

Este postulado ideal y completamente moral pierde su integridad cuando se intenta implantar el paraíso en la tierra por medio de la violencia y la lucha. La cuestión es precisamente si le está permitido a uno imponer a otro a la fuerza sus propias ideas sobre felicidad intentando modificar la conciencia del otro. No todo «progreso» redunda en provecho de todos ni siquiera de los que crearon las condiciones favorables al mismo.

Es evidente que en una comprensión de la historia tan radical y lógico-objetiva, como es la del materialismo histórico, no quede espacio libre para dar al comportamiento humano un fundamento ético. Si el transcurso de la historia sólo depende de unas regularidades económicas, el único principio válido de causalidad desbanca todo compromiso individual ético. El hombre se funcionaliza del todo y se niega la relación entre el progreso histórico y la creatividad del hombre que presupone la libertad moral.

Esto no quiere decir que en la filosofía social marxista no haya valores y que por tanto no exista la diferencia entre el bien y el mal. Pero estos juicios de valor no se refieren al obrar ético responsable de cada individuo, sino a su conformidad y capacidad de adaptación al sistema, a su disponibilidad de cumplir la norma prescrita por el sistema. Si el hombre no cumple con las exigencias propuestas, se hace culpable ante el sistema (socialista). No es una culpa moral en el sentido tradicional, sino un fallo o una falta ante la clase trabajadora o sencillamente una insubordinación. El mal en el socialismo marxista es, por parte del individuo, una falta de conformismo al sistema; por parte del sistema, una estructura autoritario-represiva [15].

La sociedad sin conflictos

Marxistas, behavioristas y teóricos de la frustración están de acuerdo en un punto, que tiene que ser posible crear el paraíso sobre la tierra. Tanto si el objetivo perseguido es una sociedad sin

clases, como el hombre con capacidad ilimitada de adaptación, como el hombre en un medio ambiente libre de represión, esto no afecta para nada el carácter utópico de los tres proyectos. Es difícil poder demostrar que en la historia de la humanidad haya existido alguna vez un lugar libre de represión, aunque fuera por un corto espacio de tiempo, y que la fe progresista en la posibilidad de cambio de la sociedad humana y de sus factores determinantes, no puede evitar el conocimiento empírico de que todo progreso supone víctimas individuales o colectivas. Sin renuncia y autolimitación apenas si habrá prosperado alguna vez algún hecho importante. A ello hay que añadir que toda empresa humana tiene que contar con la posibilidad del fracaso. Por esto, no se trata en último término tanto de suprimir las posibilidades de frustración, como de poner al hombre en situación de ser capaz de vencer por sí mismo las propias frustraciones. Precisamente el error fundamental de la educación antiautoritaria está en que considera posible una educación libre de represiones y frustraciones, prescindiendo por completo de que una educación orientada a la mayor satisfacción posible de los instintos despierta más las agresiones que no las impide [16]. Al contrario, un sistema como el marxismo que opera preferentemente con represiones, coacciones y amenazas, ahoga toda iniciativa porque obliga al hombre a la subordinación y hace de él un funcionario. Ambos «objetivos» son «irresponsables en extremo» [17]. Con acierto ha dicho R. Dahrendorf:

> Quien quiera implantar una sociedad sin conflictos, tendrá que hacerlo a base de terror y de violencia policial; pues el mismo pensamiento de una sociedad sin conflictos ya es un acto de violencia a la naturaleza humana [18].

El cristiano y los críticos del medio ambiente

Si bien los diez mandamientos y su ética personal han de seguir obligando al cristiano, éste no tendría que cerrar los ojos ante los conocimientos obtenidos por los teoréticos del medio ambiente. Es cierto que su concepto de culpa, responsabilidad, de bien y mal resulta simplificado y nivelado, pero a la vista del terrorismo y

de la criminalidad en la sociedad del bienestar, no puede discutirse el acierto del slogan «culpa de la sociedad». Con palabras de A. Mitscherlichs:

La provocación agresiva y la respuesta agresiva poco a poco vibran al unísono y se amplifican mutuamente [19].

Este «acoplamiento de reacción» *(feedback)* entre individuo y sociedad explica toda una serie de comportamientos negativos muy típicos de hoy como son el autoaislamiento, la coacción de grupos, la deificación de los ideales de la sociedad.

Se pueden citar muchas causas de estos comportamientos que no se pueden localizar en los individuos, como por ejemplo, falsificación de la realidad por obra de la propaganda y el reclamo, el pensamiento materialista y orientado hacia la ganancia de los hombres de la generación mayor, las coacciones de un mundo burocrático envejecido y muchas más. Sin embargo, no se puede dispensar al individuo de su responsabilidad, pues fundamentalmente

... las causas morales del desorden social sólo se pueden buscar en el individuo y en su comportamiento negativo ante la ley, no en la ley misma [20]

El problema es únicamente que el hombre, estando obligado a un orden que no puede aceptar, reacciona con inadaptación en perjuicio de su desarrollo personal.

«Razonabilidad libidinosa»

No existe una salida de esta situación sobre la base de la moral «clásica» de la culpa, que se remonta en la historia pasando por Hegel, Kant y Tomás hasta Platón. Éste es el motivo de que todos los proyectos modernos esbozados aquí busquen un nuevo planteamiento. Con todas sus diferencias de detalle, de acuerdo con W. Korff, se puede ver un común denominador en aquel «dato elemental de moral antropológica» con el que estos proyectos

entienden al hombre como un ser abandonado a sí mismo, confeccionador de sí mismo, responsable de sí mismo, y, precisamente por esto, hacen frente a aquella idea de moral que reduce la moralidad a adiestramientos y hace que el bien y el mal sean determinados radicalmente desde fuera [21].

A partir de aquí hay que entender que H. Marcuse abogue por una moral no representativa y a pesar de todo «instintivo-razonable». Con su crítica estructural, va mucho más allá de un simple rechazo de las formas vigentes de sociedad. Lo que a él le interesa son las condiciones que sean necesarias para dar al hombre la posibilidad de convertirse en un ser responsable de sí mismo, libre y consciente, un ser que pueda dejar detrás de sí las coacciones tradicionales y las nuevas. Para ello, Marcuse se fija precisamente en la razón del hombre. No importa discutir aquí, si se ha de poder conseguir una «forma más elevada de libertad cultural» [22] con esta «conciencia madura» que ha de desarrollar directamente una «razonabilidad libinosa», o si Marcuse también corre tras una utopía. Lo interesante para nosotros es el hecho de que Marcuse no atribuya el mal simplemente al medio ambiente, ni tampoco a la naturaleza humana, dejando así al hombre más o menos desamparado en poder del mal, sino que el hombre es llamado a sacarse ayuda de sus propias fuerzas espirituales. Korff se atreve incluso a afirmar que para Marcuse

impulsos eficaces (son) aquellos que en su núcleo moral se pueden asociar perfectamente a aquel *ethos* con el que el Nuevo Testamento describe una comprensión del ser libre de represiones: «El temor», así lo escribe Juan (1Jn 4,18), «no se aviene con el amor» [23].

El «reloj interior»

Resumiendo se puede decir, que teoréticos de la frustración y behavioristas solucionan el problema del mal en sentido contrario. Los unos atribuyen al medio ambiente una función negativa: El hombre tiene que imponerse y esto sólo se puede conseguir imperfectamente. Los otros ven en el medio ambiente la posibilidad de que el hombre se libre a sí mismo; el obstáculo que se opone a la

consecución del objetivo perseguido, está por tanto en el hombre mismo, no en su medio ambiente.

De todos modos, hay que pensar que en primer término es el hombre mismo quien hace y cambia el medio ambiente, aun cuando los límites de la posibilidad de cambio sean más estrechos de lo que proponen los behavioristas, y que no niega la presencia de coacciones en el sistema que se pueden substraer al control de los hombres. Esto es, también para los teoréticos de la frustración el «mal» se funda en último término en el hombre. Ahora, el que se atribuya el crecimiento del mal en el mundo a un medio ambiente que se vuelve cada día más frío e impersonal o a una decadencia genética progresiva, en todo caso la respuesta resulta insatisfactoria, no en último lugar porque es simplista.

De hecho, en las disciplinas empíricas, se impone cada día más el reconocimiento de que el problema no se ha de solucionar con una alternativa: o innato o adquirido. Con este método, pasó a primer término la pregunta: En el comportamiento agresivo ¿qué es lo innato y qué lo adquirido? Se llegó a la opinión de que entre un extremo y otro hay toda una serie de formas de comportamiento que no permiten en concreto un análisis exacto de causa y efecto. Fromm hoy no se interesa tanto por el origen de la agresión como por el problema de qué es lo que frustra al hombre y, en segundo lugar, cuál es la intensidad de su reacción [24]. Pero fue el biólogo W. Wieser [25] el primero en desarrollar una teoría que se sale del planteamiento de la controversia violenta mantenida tan largo tiempo entre investigadores del comportamiento y psicoanalistas por una parte y críticos del medio ambiente por la otra.

Wieser ve la causa de la disputa principalmente en unas categorías ya anticuadas. En su opinión, ya no se puede describir la relación entre los seres vivientes y su medio ambiente de forma lineal-causal como una cadena de causas y efectos. Él se sirve de un nuevo esquema de conceptos tomado del pensamiento cibernético y de la teoría del sistema. Esto da la posibilidad de una observación más compleja del comportamiento humano. Desde este punto de vista, el medio ambiente ya no se entiende simplemente como marcado por características y formas de influjo que se oponen al hombre, sino como característica funcional del mismo or-

ganismo. Wieser fundamenta esta nueva teoría con el llamado «reloj interior» que tiene su raíz en los caracteres hereditarios de cada organismo, pero depende de estímulos exteriores. Si se aislara el organismo de su medio ambiente, el reloj interior seguiría caminando por algún tiempo, pero pronto perdería el ritmo y acabaría parándose, sin que fuera posible diagnosticar la causa de la muerte [26].

Wieser quiere demostrar con ello que el comportamiento del hombre se puede explicar en sus componentes hereditarios y ambientales.

El hombre se comporta de un modo determinado, en parte, por sus caracteres hereditarios. Por su comportamiento, el hombre modifica el mundo exterior y lo configura en medio ambiente con sus estructuras específicas de cultura y sociedad que hacen al hombre distinto de los otros animales. A su vez, el medio ambiente, en el que el hombre ha participado en su creación, influye en el hombre sobre el programa genético arraigado en el sistema nervioso, lo modifica e influye de nuevo sobre el comportamiento futuro [27].

Este entrelazamiento funcional de estructuras innatas, informaciones ambientales y experiencias hechas, deja todavía espacio para un obrar autónomo basado sobre las decisiones. En cada caso habrá que determinar

si una situación específica compuesta de estímulos. experiencias y disposiciones justifica un comportamiento u otro [28].

Por tanto, el obrar del hombre y su comportamiento no se ha de definir absolutamente porque al mismo tiempo es un «programa abierto».

No es necesario entrar aquí en el fundamento biológico que Wieser pone como base de su teoría. Lo decisivo es el hecho de que él no ve el destino del hombre determinado por un medio ambiente manipulado o represivo, sino que para él la vida del hombre, su obrar y pensar son el resultado de procesos de adaptación. Por esto Wieser no tiene inconveniente de situar el mal —Wieser habla nuevamente del mal— en el hombre mismo. El mal se realiza cuando el hombre tiene dificultades de hacer coin-

cidir las exigencias del medio ambiente con sus propias capacidades y posibilidades, cuando no consigue la «adaptación de los distintos niveles funcionales de los factores humanos»[29]. Según esto, el mal sería la consecuencia de una desorientación provocada que habría que atribuir al cambio o desmoronamiento de unos órdenes tenidos largo tiempo por estables.

Mucho de lo dicho hasta aquí puede aplicarse perfectamente a los primates del mundo animal. La que distingue al hombre —y ello fue largamente descuidado por las ciencias empíricas— es la razón. No se trata tanto de que el biólogo Wieser explique biológicamente la razón, sino de que un científico procedente del campo de las ciencias naturales haga entrar en juego una categoría largo tiempo, si no ironizada, al menos evitada por ridícula. Aquí se atribuye al hombre no sólo la razón, sino la capacidad de decidir, la responsabilidad y la libertad. El mal se califica así de un obrar querido y responsable. A partir del planteamiento de Wieser de que el mal resulta de la discrepancia entre el ser y el deber, el triunfo del mal se conseguiría cuando el hombre proyecta un modelo de medio ambiente que sus factores genéticos no pueden realizar.

XIII

MORAL AUTÓNOMA

El planteamiento limitado de las ciencias empíricas trae consigo que en ellas el mal — o lo que tradicionalmente se llame así — únicamente se busca en una dimensión determinada y se localiza allí donde se pueda comprobar empíricamente, esto es, en el hombre o en las instituciones y formas sociales creadas por el hombre. Es de esperar que la teología y sobre todo la teología moral traten el problema con más amplitud y no se limiten a lo experimentable empíricamente. No obstante, al menos en un grupo de moralistas de hoy, se puede hacer una constatación asombrosa.

Por ejemplo, en la práctica eclesiástica, llama la atención que los exámenes de conciencia de los manuales de piedad, comparados con los catálogos de pecados de antes que establecían una lista precisa de pecados diferenciados por su cualidad y su cantidad, se han trocado en una vaguedad asombrosa. En la conciencia general de la gente ya no coinciden los conceptos de «pecado» y «mal». Es verdad que el pecado se tiene por malo, pero no todo lo malo se tiene por pecado. Esta constatación es tanto más urgente cuando la conciencia de los hombres se desata siempre más de las tradiciones religiosas. En la medida en que el hombre ya no se siente ligado a los mandamientos y preceptos de su Iglesia, ya no «peca» más, a lo sumo obra mal. En el mismo campo eclesiástico se puede observar la tendencia hacia normas «no eclesiásticas», es decir, normas éticas válidas para todo el mundo. Los preceptos morales de la Iglesia han de tener tanta credibilidad como las

prescripciones jurídicas, si se quiere que tengan vigencia y no que se echen de lado como fórmulas superadas. Esto se ve en el caso de la encíclica *Humanae vitae*, que, si bien está evalada por la autoridad suprema, sólo la observan una fracción de los que se llaman católicos.

Ante el hecho de que no sólo se desestiman las normas cristianas, sino que el hombre en general se emancipa de todo pensamiento y conducta ética [1], se suscita la pregunta de si todavía hay normas morales cristianas que sean inmutables, o si éstas se han de substituir por una «moral autónoma». El moralista de Tubinga, Alfons Auer, confiesa que antes había abogado por una «teologización» de la moral, pero entretanto

> ha llegado a la convicción de que la teología moral debe hacer suyo el planteamiento del pensamiento autónomo, no sólo porque a la teología moral le toca ahora la profanidad como lugar de su reflexión, sino porque únicamente en este lugar se puede reconocer la corrección y significación de este planteamiento [2].

Por tanto, el mal se ha de considerar primero bajo un punto de vista general y luego hay que responder a la pregunta de si existe una «moralidad cristiana» propia.

Los conceptos éticos tienen que ser «autónomos», esto es, independientes de toda afirmación de fe, porque se basan en la razón humana. Ésta no es ningún producto que sea manejable por medio de influencias propias o ajenas, sino que es «natural», es decir, parte integrante y función de la naturaleza humana [3]. Con ayuda de la razón, el hombre se puede reconocer a sí mismo y al orden donde está situado. De las experiencias buenas y malas aprende el hombre a adaptar su vida a las condiciones dadas. Del conocimiento de las relaciones históricas y sociales sabe cómo montar su vida para que prospere. Luego este conocimiento posibilita la decisión concreta a favor o en contra de alguna oferta [4].

La razón es uno de los presupuestos de un comportamiento moral. Otro factor son las necesidades fundamentales del hombre de las cuales dependen las decisiones. Korff cita tres de estos impulsos que determinan tanto la individualidad como el comportamiento social del hombre: el objetivo-usual por el que un hombre

se sirve de otro hombre o de objetos; el concurrente, con cuya ayuda el hombre busca imponerse; y el asistencial, que hace que el hombre acepte o apoye a los otros.

El hombre es para el hombre un ser necesitado, un agresor y un ayudante a la vez [5].

Ninguna de las tres posturas fundamentales es superflua, cada una por separado sería sin sentido. Sólo su combinación garantiza un comportamiento humano, ético, responsable, lo que no impide que entre las tres posturas haya prioridades. Pero si falta una, el hombre se vuelve malo: Abandona el campo de la norma donde la naturaleza le ha colocado.

Si bien la argumentación de Korff parece firmemente arraigada en el esquema etológico, lo importante es la constatación de que el hombre está atado a su propia naturaleza. Entender con Auer el mal como un no a la realidad [6], o con Korff como un trastorno o como una reducción destructiva de la norma [7], en todo caso se trata de que el comportamiento moral correcto forma parte del núcleo de la naturaleza humana, por tanto el mal es innatural e inhumano.

Con la constatación de que el mal es una falta contra la realidad, todavía no se ha dicho cómo el hombre debe comportarse en concreto. Para ello son necesarias reglas, normas que regulen la vida comunitaria del hombre. En este contexto, se habla hoy ampliamente en teología moral de normas. Mientras las leyes, sobre todo en el Antiguo Testamento, acentúan más la exigencia jurídica, y los mandamientos se orientan al comportamiento futuro como obligaciones autoritarias de Dios o de la Iglesia —ambos, leyes y mandamientos, se decretan o promulgan—, las normas se deducen de la realidad de la vida. Si alguien quiere saber cómo comportarse en la profesión, en la familia, como ciudadano, tiene que conocer los valores que determinan estos campos de la vida, las posibilidades que abren, los límites que imponen. Sólo entonces puede uno comportarse con sentido y responsabilidad. Así «la verdad interna de las cosas se vuelve norma y medida del obrar» [8]. Las normas son proyectos, planes, modelos, regulativos que deben ayudar al hombre. Tienen carácter obligatorio y además se adaptan a las nece-

sidades del individuo y de la sociedad. Son cambiables, porque no hay ningún «valor a priori», ningún «ser en sí ideal» de valores [9]. Cuando las normas ya no coinciden con la realidad, se deben corregir, diferenciar, llenar de nuevo contenido o suprimir. Los ideales de valentía nómadas, caballerescos, estoicos y cristianos se diferencian notablemente entre sí, pero en su tiempo y lugar fueron normativos [10].

Esta idea de norma no ha hallado todavía ni en la doctrina ni en la práctica eclesiástica su confirmación deseable. Si fuera así, no se hubiese publicado la «encíclica de la píldora», ni el problema del celibato se habría tenido que resolver «desde abajo», desde la base. No obstante, el hecho de que las manifestaciones eclesiásticas apodícticas sobre problemas morales se vuelven siempre más raras, deja prever que un cambio se va abriendo camino.

¿Qué pasa ahora con las normas cristianas tradicionales? Entre los moralistas jóvenes hay acuerdo en afirmar que, por su contenido, no hay una moral específicamente cristiana. Sobre todo, J. Fuchs ha acentuado con énfasis que

> ni los cristianos particulares, ni los portadores de ministerios llegan al conocimiento de la verdad moral por medio de una —sea como fuere— revelación privada [11].

El comportamiento moral de un cristiano, tanto si es bueno como si es malo, no se distingue en nada del comportamiento de un no cristiano que viva en las mismas condiciones culturales y sociales:

> El contenido de la moral cristiana es humano y no distintivamente cristiano [12].

Por esto, la conciencia moral del cristiano se basa sobre lo humano. Determinar lo que debe valer como justo o cómo debe ejercerse el amor, no es tarea de la Iglesia ni de la teología, sino asunto de la razón humana [13].

No obstante, hay algo en la moral que es típicamente cristiano [14]. Pero esto no se refiere al contenido, sino a la interpretación. El

cristiano no sólo interpreta de otro modo la realidad, sino que también empuja sus valores, y con ello también el mal, hacia otras dimensiones. Cristo abre una nueva realización de la vida y un nuevo horizonte al sentido de la totalidad. El cristiano deduce de Cristo el fundamento de su obrar moral, y todo lo que hace lo orienta hacia Cristo. La razón está en la fe en que Dios ama y acepta el mundo y junto con él la realidad del hombre. Sólo en este sentido, la realidad fundada en el hombre se convierte para el cristiano en moral, y el mal en pecado. Pues todos pueden obrar el mal, pecar sólo lo pueden los que se saben responsables de su obrar ante Dios.

Parte cuarta

EL CRISTIANO Y EL MAL

Después de nuestro recorrido rápido a través de la Biblia y la teología, la filosofía y las modernas ciencias empíricas, la pregunta que constituye el título de este libro se ha vuelto más apremiante que antes. Dejando aparte el extravío de la creencia en el diablo, el denominador común que podría unir entre sí los diferentes intentos de solución es que el mal tiene su origen de alguna manera en el hombre. Además de esto, en teología y filosofía hay acuerdo en decir que el mal está condicionado por la libertad de la voluntad humana. La libertad forma parte esencial del hombre y la posibilidad de obrar el mal a su vez forma parte necesaria de la libertad.

Ahora, como Agustín ya vio, la libertad no podrá «explicar» nunca la mala acción del hombre; Hegel sabía muy bien por qué hablaba del «misterio de la libertad». Y hasta Anselmo no tiene otra explicación para el pecado del ángel que «porque quiso». Cómo se le ocurre al hombre escoger el mal en vez del bien, queda sin resolver.

Si el mal asalta fatalmente al hombre o forma parte de su naturaleza y al mismo tiempo se basa en un defecto de construcción del hombre, entonces toda esperanza de vencer el mal en el mundo o de contenerlo, tiene que parecer utópico. Y la misma exigencia de Kant de que cada uno debe hacer lo que esté de su parte para volverse un hombre mejor, aprovecha muy poco. ¿Qué significa su aseveración de que la cooperación de Dios completará lo que esté por encima de la capacidad del hombre? ¿Qué significa la referencia

a la gracia de Dios que atraviesa toda la tradición judía y cristiana que acude en ayuda de la debilidad moral del hombre? ¿Qué Dios es este que construyó al hombre tan defectuoso que sólo se puede mejorar con la asistencia divina?

Siempre es el mismo problema que deja sólo al hombre en su perplejidad: ¿Qué papel desempeña Dios en el mal que hace el hombre? ¿Cómo debe comportarse el hombre ante el mal? A estas preguntas, la Biblia da tres respuestas que le pueden ser útiles al cristiano:

1. Según el designio de Dios, el mal es un elemento de su creación.

2. Por esto, en el orden actual de esta creación, no puede haber un mundo sin pecado. Más bien tenemos que aceptar el mal y estar dispuestos a vivir con él.

3. No obstante, ello no significa pasividad ante el mal. El hombre no puede romper el poder del mal combatiéndolo, pero sí obrando el bien.

XIV

EL MAL, ELEMENTO DE LA CREACIÓN

El mito del estado original

Para la Biblia hay dos cosas inamovibles: que nuestro mundo debe a Dios su existencia y corresponde a su plan, pero también que Dios ya desde un principio contó con el pecado. El relato de la creación (Gén 1) deja que Dios después de cada uno de los seis días constate que lo creado es bueno. Pero con ello no se quiere decir que las cosas sean absolutamente buenas o que tengan una perfección sin límites (el Antiguo Testamento usa otra palabra para significar «perfecto»). Más bien Dios dice sí a su obra salida de sus manos conforme a su voluntad y a su plan. Y si Dios por la tarde del sexto día constata que su creación ha salido «muy bien», ello no incluye una gradación de su juicio de valor. Esta afirmación se refiere más bien a la totalidad de la creación. Si cada parte en particular es «buena», todas las partes en conjunto y en su relación mutua y armonía son «muy buenas» [1]. Sabemos cómo impresionó esta armonía a un Agustín, a un Anselmo, a un Tomás de Aquino, a un Belarmino. Y también sabemos que estaban convencidos de que el mal formaba parte necesaria de esta armonía, tanto que Berlarmino se atreve a afirmar que en el conjunto del cosmos es mejor un alma pecadora que ninguna [2].

Llama la atención que en el relato de la creación Dios antes de crear al hombre delibere solemnemente consigo mismo y lo cree según su imagen (v. 26s) y que luego no diga, al menos expresa-

mente, que es «bueno». En todas las otras obras de la creación —luz, tierra, mar, plantas, estrellas, peces, aves, animales de tierra—, el narrador hace que Dios constate que salieron bien, únicamente en el hombre no[3]. ¿Quiere el narrador preparar así la afirmación que luego sigue de que el hombre llenó la tierra de «violencia»[4]? Nadie más que el hombre puede haber introducido el mal en la creación buena de Dios. Es cierto que el castigo de Dios —sobre todo el castigo del diluvio— según las afirmaciones del Antiguo Testamento también afecta el mundo de los animales y la naturaleza, pero ello sucede a causa del hombre del que procede el mal única y exclusivamente.

Es sobre todo el narrador más antiguo, el «yahvista», quien pone en claro en su narración del pecado original (Gén 2s) que el mal se basa en la esencia del hombre. En esta narración, el pecado llega con el hombre. Los dos sucesos se narran de un tirón: la creación del primer hombre y su primer pecado. El pecado del paraíso no sólo es el primer suceso malo narrado por la Biblia, sino el primero de todos los sucesos.

De lo breve y conciso de la narración del pecado original, se deduce que en el sentir del narrador el mal pertenece a la constitución misma del hombre. Todo pasa con una rapidez inverosímil. La primera tentación desemboca inmediatamente en el primer pecado. Así que la serpiente ha llamado la atención de la mujer sobre el árbol prohibido, crece en ella el apetito y al mismo instante el hecho ya está consumado. En la narración no hay el menor indicio de un impulso de la conciencia, de una lucha interior, de una resistencia frente al pecado.

Por tanto, la idea desarrollada por Agustín y defendida hasta nuestros días de que el «mal» placer o apetito (concupiscencia) es consecuencia del primer pecado y síntoma concomitante del pecado heredado, está en contradicción abierta con la narración bíblica. Según ésta, la concupiscencia no es efecto, sino causa del primer pecado. A la sugestión de la serpiente sigue que la mujer mire más de cerca el árbol prohibido, lo encuentre «apetecible» y coma de su fruto. Ya antes del primer pecado, el apetito «malo» se hace sentir en el hombre y consuma su obra.

No se puede relativizar la inclinación del hombre al pecado

reservando ésta para el estado del hombre después del pecado y postulado para antes un estado original en el que «no había sombra del poder del mal» [5] sobre el hombre. La misma interpretación literal del relato bíblico del primer pecado muestra que el «estado original» del hombre ya estaba ensombrecido por el poder del mal. Además, hoy se ha impuesto la opinión de que la narración de Génesis 3 no relata sobre el primer hombre en sentido histórico, sino que «Adán» se ha de entender más bien como paradigma del hombre en general [6]. La doctrina de un estado original en el que el hombre habría vivido en otras condiciones que hoy, ya sean naturales o sobrenaturales, no tiene ninguna base en la Sagrada Escritura [7].

El hombre salido de la mano creadora de Dios no es un hombre distinto del que encontramos hoy a cada paso. Y precisamente este hombre trajo el mal al mundo. Según esto, el mal se acerca de un modo inquietante al Dios creador y suscita la pregunta de hasta qué punto éste incluyó y quiso el mal en su creación.

No han faltado y todavía hoy no faltan intentos de descargar a Dios de haber colaborado en el origen del mal en el mundo. Unos niegan o al menos disminuyen mucho la relación causal entre Dios y el mal diciendo que se trata de una «permisión», no de una «causa»; otros personifican la causa del mal y ven a su responsable en la figura del diablo. Ambos intentos de descargo no son nuevos y la pregunta es si con su repetición han ganado en credibilidad. La respuesta a esta pregunta depende decisivamente de constatar si estos intentos han solucionado el problema o sólo lo han cambiado de sitio.

La «permisión» del mal por parte de Dios

Como representante de esta solución hay que citar sobre todo al teólogo dogmático L. Scheffczyk que trata el problema temáticamente y al mismo tiempo desarrolla una doctrina sobre el mal [8].

Según Scheffczyk, hay que excluir tres de las explicaciones más corrientes: Ni Dios mismo puede ser causa del mal, ni el mal se puede entender como principio original opuesto a Dios, ni se puede

justificar el «pesimismo en la forma de una creación», según el cual el mal va pegado al mundo creado y ha sido puesto al mismo tiempo que él [9], o que se basa en el carácter de finito, imperfecto y débil de la creación y especialmente del hombre [10]. La doctrina de la Iglesia dice más bien que Dios no quiso el mal de ninguna manera y que creó un mundo completamente inmaculado. No obstante, alguna relación con el mal debe tener, de otro modo no hubiese sido posible que existiese el mal en el mundo creado por Él. Esta relación no consiste en una causa, sino en una permisión del mal. Pero la idea de reducir a este punto la coexistencia de Dios con el mal es puramente negativa, pues sólo que Dios no participa en el mal, pero no explica cómo y por qué Dios lo permite.

Scheffczyk responde la última pregunta con Agustín: Dios consideró mejor sacar bien del mal, que no permitir ningún mal [11]. Sin embargo, esta permisión presupone por parte de las creaturas una constitución determinada y un determinado comportamiento que se fundan en la condición finita e imperfecta de la creación; Dios no creó el mejor de los mundos posibles. Ahora, imperfección no tiene en sí nada de malo y tampoco se puede decir que la causa del mal esté en que la creación sea finita e imperfecta. Esto significaría que la carne se habría creado como sede del pecado y así Dios sería automáticamente su autor. En cambio, la limitación e imperfección de la creación condicionan que el mal haya podido irrumpir en el mundo. Según esto, la limitación del hombre sólo podría condicionar un mal natural. Para Scheffczyk, el mal propiamente dicho consiste en que

> un ser espiritual se vuelva contra el bien con el uso pleno de sus fuerzas. Estas fuerzas del espíritu son su libertad [12]

Por tanto, el pecado, según Scheffczyk, sólo puede suceder en un acto de libertad. El libre albedrío incluye que el hombre puede afirmar o negar el bien. Así, el pecado no tiene por fundamento la debilidad, sino la fortaleza del hombre, pues el bien del libre albedrío es su fortaleza [13]. Si el fundamento de la posibilidad del pecado se fundase en una debilidad creacional del hombre, el mismo Creador no podría ser absuelto de imperfección. Dios ciertamente se

arriesgó al equipar al hombre con el poder de la libertad. Pero en esta libertad de decisión entre bien y mal consiste la oportunidad del hombre a autorrealizarse. Que el hombre se decidiera por la posibilidad negativa y escogiera el mal, «Dios no lo quiso ni lo causó» [14].

La propuesta dogmática de Scheffczyk quizás convenza a muchos porque en su explicación del mal por una parte puede prescindir del diablo [15] —al menos en un primer plano—, y por otra parte, porque coloca en el centro el libre albedrío como condición inevitable del mal moral. Sin embargo, restan fuertes reservas que hacen dudar de la validez de la teoría. Sobre todo, queda sin responder la pregunta de cómo el hombre puede llegar a decidirse libremente por el mal. Scheffczyk tampoco niega que el hombre lo haya hecho así desde un principio. Ahora bien, si existe esta afinidad fatal entre el hombre —creado por Dios— y el mal, no se puede excluir simplemente a Dios del asunto. La retirada a la pura «permisión» del mal por parte de Dios como posible argumento de descargo es inadecuada, como ya observó Kant [16]. No sólo es culpable el que obra el mal, sino también el que no lo impide. ¿Es posible que este principio fundamental hoy evidente en derecho penal no valga precisamente para el Dios del amor?

Tampoco ayuda mucho la referencia al estado de gracia de Dios que no impide el mal, pero pone al hombre en situación de obrar el bien. La experiencia demuestra que el mal sigue su camino incluso en el orden de la gracia. No sirve de mucho consuelo el que los dogmáticos aseguren que Cristo ha «decidido una vez para siempre» el problema del mal. Que Cristo haya roto el poder del mal no significa

que el mal haya desaparecido, pero sí que ya no tiene el carácter de fatalidad inevitable en la que incurre el hombre, como pasa en las tragedias antiguas [17].

Dejando aparte la comprensión extraña de la tragedia antigua que aquí se supone, hay que preguntar cómo se explica que antes de Cristo —según los conocimientos que tenemos hoy, esto abarca un espacio de tiempo de dos a tres millones de años— pesase sobre

la humanidad esta fatalidad inevitable, siendo así que el hombre era libre por creación. Y si la libertad pertenece a la naturaleza del hombre, ¿cómo se explica que sólo a partir de Cristo y por Él «se haya hecho franqueable el espacio de la libertad»? [18]

Sobre todo hay que preguntarse cómo se combina una tal hipótesis con la omnisciencia de Dios. La teología dogmática que sabe decir cosas tan preclaras a propósito de este tema, parece que cuando se trata de la problemática del mal la omnisciencia de Dios no tiene ningún papel. Sin duda Dios ya lo sabía de antemano que el hombre iba a abusar del don de la libertad. ¿Cómo se puede hablar de un «atrevimiento» de Dios de equipar al hombre con la libertad [19]? Atreverse sólo puede el que está inseguro del resultado de una empresa. En el fondo hay incluso contradicción entre el «atrevimiento» de Dios de dar al hombre la libertad y la «permisión» del mal. Si Dios concibió al hombre como un ser que se puede decidir libremente entre el bien y el mal, esto presupone que el mal en cierta manera entró en el cálculo de Dios. Hablar aquí de «permisión» quiere decir disminuir la responsabilidad de Dios. Luego Dios se parece a un ingeniero de caminos que proyecta que un camino acabe al borde de un abismo y a la catástrofe subsiguiente se desentiende de toda culpabilidad diciendo que no fue ésta su intención, que con la prudencia oportuna se hubiese podido evitar el accidente.

«El mal que llamamos diablo»

Proceden de forma más consecuente los que hacen al diablo autor de todo el mal en el mundo. En los últimos años, se pudo oír repetidamente esta convicción procedente de Roma, empezando por el discurso de la audiencia del papa Pablo VI en el 15 de noviembre de 1972 [20] en el que se señala que «la defensa contra aquel mal que llamamos diablo» es «una de las mayores necesidades de la Iglesia», donde se designa al diablo como «una realidad terrible» y se declara que quien impugne la existencia de esta realidad se coloca fuera de la doctrina de la Biblia y de la Iglesia [21], hasta el extraño documento de estudio escrito por un experto anónimo, «vivamente»

recomendado por la congregación romana de fide como «base segura para fortalecer la doctrina del magisterio», en el que con un derroche enorme de citas de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de documentos del magisterio de la Iglesia se declara la existencia del mundo de los demonios como un «hecho dogmático» y objeto irrenunciable de la fe cristiana [22].

Los obispos alemanes en particular y, por lo que parece, la conferencia episcopal alemana en conjunto comparten esta doctrina. El caso de posesión diabólica en Klingenberg [23] condujo a una cierta sobriedad momentánea que se expresa en la conocida declaración del obispo de Wurzburgo del 11 de agosto de 1976 [24]. Pero el episcopado alemán no pudo hacerse suyo en su conjunto el punto de vista defendido en este documento como lo demuestran las numerosas declaraciones de distinto tenor que se publicaron en las semanas siguientes. En otoño de 1976, el arzobispo de Colonia y presidente de la conferencia episcopal alemana, Joseph Höffner, hizo difundir dos entrevistas a través de su oficina de prensa en los que apelando a los teólogos Rahner, Vorgrimler, Scheffczyk, Schlier y Ratzinger se defiende que la doctrina tradicional sobre el diablo es inamovible. Así no es extraño que el pleno de los obispos católicos que celebró sus sesiones en Fulda del 22 al 25 de septiembre de 1976 designara la fe en el diablo como «verdad irrenunciable» y como «contenido de fe».

> Simplemente no podemos borrar de la Biblia los muchos pasajes en los que se habla de poderes y dominaciones, de ángeles y del demonio,

declaran los obispos. Cómo hay que entender esta afirmación indiscutible, lo dice la cita siguiente del concilio lateranense IV (1215) que —en la controversia con la doctrina dualista de los cátaros— definió:

> El diablo y los otros espíritus malignos fueron creados por Dios buenos en su naturaleza. Pero ellos se volvieron malos por sí mismos.

En el mismo contexto, los obispos alemanes declaraban que es tarea de la teología

proporcionar la verdad irrenunciable sobre el mal y el maligno de tal modo que el hombre de hoy tenga un acceso fidedigno a ella.

Pero, ¿cómo puede suceder esto, si la doctrina «irrenunciable» sobre el diablo ya lo prejuzga todo?

Es verdad que esta y otras tomas de posición episcopales [25] iban orientadas por el esfuerzo de salvar un dogma presuntamente en peligro y de salir al encuentro de posibles dudas en la verdad infalible del magisterio eclesiástico. Que en el asunto había también una buena dosis de perplejidad ante la pregunta de cómo podría explicarse el mal en el mundo si no existe el diablo, lo da a entender un sermón pronunciado por el obispo de Ratisbona, Rudolf Graber, el 26 de septiembre de 1976 en Altötting. En él se dice entre otras cosas:

> Si no existe el maligno, entonces el mal está metido del todo en el hombre. Entonces el hombre es el único responsable de la inmensamente profunda malignidad, maldad, vileza y crueldad. Entonces él es único culpable de los asesinatos en el archipiélago Gulag y en las cámaras de gas de Auschwitz, de las torturas y tormentos inhumanos. Entonces surge la pregunta: ¿Puede Dios haber creado en el hombre un monstruo tal? No, esto no lo puede Dios, pues Él es bondad y amor. Si el diablo no existe, tampoco existe Dios [26].

Mientras por otra parte se ve la dignidad del hombre en la decisión libre y responsable de su voluntad, aquí se manifiesta el esfuerzo por quitar esta responsabilidad del hombre y transferirla al diablo. El predicador parece haber olvidado un momento que también según la doctrina eclesiástica el diablo es una criatura de Dios que se decidió por el mal y según opinión de teólogos de primera fila cometió el pecado más grave que podía cometerse en el mundo [27]. Así que Dios creó de todos modos a un monstruo aun cuando no fuera en figura humana. Así no se resuelve el problema, sólo se cambia de sitio. En la dogmática tradicional sobre el diablo se dice expresamente que éste sólo puede hacer lo que Dios le permite. Luego el infierno de Auschwitz tiene que ser conciliable de alguna manera con la bondad y amor de Dios, aun cuando el hombre no fuera responsable de ello. La pregunta de si uno puede

seguir creyendo después de Auschwitz se hace más apremiante con el diablo que sin él.

Las más recientes tomas de posición de los teólogos de universidades alemanas, entre los cuales muchos actúan como asesores de los obispos, ofrecen sobre el tema del diablo una imagen más diferenciada. Karl Rahner, en su muy considerado *Curso fundamental sobre la fe*[28], cuando trata del mal se pasa perfectamente sin diablo, basando el mal en la libertad y responsabilidad subjetiva del hombre que se han de considerar como dadas. Y para el protestante H.-M. Barth, el diablo sólo tiene realidad como proyección[29]. En cambio, en el *Curso de teología dogmática* publicada por J. Auer y J. Ratzinger[30] y en los artículos más recientes de W. Kasper y K. Lehmann[31] se encuentran las tesis antiguas sobre el pecado de los ángeles, sobre la justicia y dones del hombre en estado original, sobre el pecado original y consiguiente condición de pecador de cada hombre[32], sobre la cooperación de Satán en el pecado de los hombres. Según Lehmann el mal está relacionado con el diablo. En una emisión televisada por el canal ZDF el 25 de mayo de 1977, dijo acerca de la posesión diabólica:

> El mal sale en primer lugar de la maldad del corazón humano. Pero no se acaba aquí. Existe una cantidad de poderes demoníacos, o pensemos por ejemplo en las tentaciones de Jesús, en Satán... La doctrina de la Iglesia parte del hecho de que existen seres creados, personales, que por su propia decisión se entregaron al mal con toda su existencia, esto es, se convirtieron en diablos.

Según esto, el mal tendría dos causas: la maldad del corazón humano y la acción del diablo. Entonces habría que seguir preguntando de dónde viene la maldad del corazón humano. Y si se cuenta —en pleno acuerdo con el testimonio de la Escritura— con una maldad del corazón humano independiente del diablo, ¿por qué no ha de bastar esto para explicar el mal? ¿Por qué se ha de añadir todavía el diablo? Ello implica la dificultad de tenérselas que ver con la contradicción de que por lo visto en el hombre débil el mal no se explica sin un tentador espiritual, en cambio el ángel mucho más fuerte hizo el mal más grave de todos los

males... sin tentador. Un problema que la dogmática evita cuidadosamente [33].

La evolución y el mal

Lo importante no es la pregunta de si existe o no el diablo [34], sino de si la teología consigue atreverse a dar el salto al siglo XX. El mundo en que vivimos tiene muy poco en común con un Agustín o un Tomás de Aquino. No se consigue nada con unos retoques e intentos tímidos de adaptación. Más bien debe tomarse finalmente en serio el hecho de que Dios habla por medio de la creación, de que se revela en la creación y que no puede haber contradicción entre esta revelación natural y la sobrenatural. Uno no puede comportarse como si los conocimientos de las nuevas ciencias naturales y sobre todo el hecho seguro de la evolución no importaran para nada a los teólogos dogmáticos, porque a éstos no está permitido dejar que la ciencia natural les «prescriba» sus puntos de vista, como si el teólogo pudiese hacer abstracción de la imagen científica del mundo y meterse a cultivar teología en la torre de marfil. Se protesta en contra de que la imagen del mundo se convierta «en regla última de las afirmaciones teológicas» [35], olvidando que el concilio Vaticano II pide expresamente a los teólogos que sean conscientes de la distancia que hay entre la imagen del mundo y los autores bíblicos y que tengan en cuenta las investigaciones y los resultados de las ciencias naturales [36]. Esto no puede llevarse a cabo con correcciones a medidas que con frecuencia conducen a dislocaciones grotescas, postulando, por ejemplo, que ya que la idea bíblica de la procedencia de toda la humanidad de una primera pareja de hombres se ha vuelto insostenible, que a los comienzos de la humanidad habría podido pecar toda una población de común acuerdo... todo por salvar el «dogma» del pecado original.

La piedra angular que aguanta o derrumba esta imagen del mundo es la idea de una creación originalmente perfecta, cuyo orden destruyó el pecado de Adán. Conforme a esto, le cayó en suerte a Cristo el papel del «restaurador», expiando por el pecado

de Adán y restaurando el orden perturbado, aun cuando con restricciones. Este esquema no sólo está en contradicción con el testimonio de la Biblia [37], sino también con los conocimientos fundamentales de la ciencia moderna.

¿Cómo íbamos a poder creer en la existencia de un orden perfecto del mundo al comienzo de los tiempos? Todo lo que las ciencias naturales modernas tienen por decirnos sobre el pasado del mundo y del hombre va en una dirección completamente distinta. En la imagen que de ello se deduce no hay lugar para una única pareja de hombres equipada con todos los privilegios sobre los que se ocupa la teología tradicional. Todos los intentos de salvar esta imagen a pesar de todo, han naufragado y han dejado detrás de sí un recuerdo ridículo .. Nuestro concepto moderno del mundo, por incompleto que sea, nos obliga a rechazar el planteamiento tradicional como insignificante [38].

Quien tome en serio el hecho de la evolución no puede extrañarse de que el hombre sea física y moralmente achacoso, pues ambas cosas se fundan en su esencia. Habrá que acostumbrarse a la idea de que no hay contradicción entre la teoría de la evolución y la imagen del hombre en la narración del pecado original. El pecado es siempre, como ya vimos, un ataque contra la vida; según el testimonio unánime de la Escritura el pecado significa muerte (Gén 2,17; Rom 5,12; Jn 8,21, etc.). En un mundo evolutivo no se puede prescindir de la muerte y de sus síntomas concomitantes, pues sólo surge lo nuevo allí donde se deja lo viejo. Este desmoronamiento de muerte constitutivo de la creación no sólo se refiere al campo físico. Aquí van unas reflexiones de P. Teilhard de Chardin dignas de toda consideración:

¿Cuál es el reverso inevitable del éxito apuntado en un proceso de esta suerte [39] si no que hay que pagar con una cuota determinada de desechos? Disarmonía o ruina física en el previviente, sufrimiento en el viviente, pecado en el campo de la libertad: ningún orden en vías de formación que no incluya un desorden consecuente en todas sus fases intermedias... Si para Dios (según creo debe concederse ineludiblemente), visto desde nuestra razón, sólo hay una forma posible de crear —esto es, de una forma evolutiva sobre el camino hacia la unidad—, el mal es un derivado inevitable, aparece como un tormento inseparable de la creación [40].

Teilhard de Chardin también habla de «una humanidad que con necesidad estadística está impregnada de pecado»[41].

Como esta debilidad moral pertenece constitutivamente al hombre, Cristo no le libró de ello. Es verdad que, según Pablo, el hombre que en el bautismo se ha sometido al orden del Evangelio, ya no está más bajo la esclavitud del pecado, sino bajo la esclavitud de la justicia (Rom 6,17s). Pero al bautismo también le queda la «concupiscencia» de modo que siempre está en peligro de recaer en el pecado. El servicio de la justicia y la consecución de la santidad son sus tareas cotidianas, por esto Pablo amonesta a la comunidad:

> El pecado no debe dominar más vuestro cuerpo mortal y no debéis obedecer sus apetitos.. Así como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad haciéndoos injustos, así poned vuestros miembros al servicio de la justicia, para que os hagáis santos (Rom 6,12-19).

Aquí la santidad no se presenta como efecto del bautismo, sino como objetivo que el cristiano ha de conseguir según el ejemplo y con la asistencia del Señor.



XV

VIVIR CON EL MAL

Es el testimonio unánime de la Sagrada Escritura que el hombre tenga que disponerse a vivir con el pecado y que un mundo sin pecado sólo puede esperarse que tenga lugar en una dimensión metafísica.

«Lo que está torcido no se puede enderezar»

En el Antiguo Testamento, sobre todo los profetas hablan de una caída general de los hombres en el pecado, también de aquellos que fueron hechos partícipes de una elección especial de Dios. De todos modos, Israel se siente guiado en su vida moral por una ley divina y nunca se dice en el Antiguo Testamento que esta ley sobrepase las fuerzas del hombre y por ello imposible de cumplir. Esta idea sale por primera vez en el Nuevo Testamento cuando Pedro declara ante los apóstoles y ancianos de la comunidad de Jerusalén que nunca nadie había sido capaz de llevar el yugo de la ley (Act 15,10). En el Antiguo Testamento se amonesta continuamente al pueblo a cumplir la ley (Éx 34,11; Dt 4,6, etc.), lo cual sería un absurdo si fuera imposible llevar a término lo que se exige. Al contrario, la ley se presenta como cortada a la medida del corazón humano y fácil de cumplir:

> Esta ley que hoy te ordeno no es demasiado difícil y no está demasiado lejos de tu alcance. No está en el cielo para que puedas decir:

¿Quién subirá para nosotros al cielo para traérnosla y nos la anunciará para que la podamos cumplir? No está al otro lado del mar para que puedas decir: ¿Quién viajará para nosotros a través del mar para traérnosla y anunciárnosla para que la podamos seguir? Más bien, la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas (Dt 30,11-14).

El judío piadoso tiene ante sus ojos el ideal moral del hombre que

se complace en la ley de Yahveh y medita sobre su ley día y noche (Sal 1.2).

No obstante, los textos del Antiguo Testamento nunca sugieren la idea de que alguna vez alguien hubiese cumplido la voluntad de Dios con perfecta obediencia. Tanto los autores de los libros históricos como los profetas ven al pueblo inevitablemente enmarañado en la culpa. No sólo la primera época de la humanidad está bajo el signo fatal de una complicación absoluta y constantemente progresiva en el pecado (Gén 3-11), también se imputan faltas vergonzosas a los patriarcas y fundadores de Israel, Abraham, Jacob, Moisés, David [1]. Sin duda, el pecado es inevitable hasta para los elegidos de Dios. Mucho más lo es para los mortales normales. No es pues nada extraño que, según la predicación de los profetas, el pecado se haya convertido en vicio empedernido que acompañó al pueblo desde el comienzo de su historia (especialmente Ez 16; 20; 23) [2]. Jeremías llega a sentirse inducido a tener que decir con sarcasmo que antes un negro podría cambiar su piel y una pantera quitarse sus manchas que los hombres pudiesen cambiar su mala conducta (Jer 13,23).

En las oraciones de Israel también se expresa que ningún hombre puede presentarse ante Dios que no sea pecador:

Si considerases los pecados, Yahveh,
¿quién podría mantenerse? (Sal 130,3).

Y en otro lugar:

No vayas al juicio con tu siervo.
Ningún viviente es justo ante ti (Sal 143,2).

La convicción de que no hay ningún «justo» entre los hombres es un tópico del pensamiento sapiencial de Israel. En el poema de Job, los amigos de Job representan este pensar. Objetan contra Job que se tiene por justo:

> ¿Hay algún hombre que sea justo ante Dios,
> algún varón que sea puro ante su creador? (Job 4,17).

Y de pecadores no puede más que derivarse otros pecadores:

> ¿Cómo podría descender un puro de un impuro?
> ¡Ni uno solo! (Job 14,4)

Una interpretación teológica que ya hemos visto en el salmo 51 [3]. Por esto, se amonesta continuamente a los creyentes que soporten a los malvados con paciencia y los dejen al juicio de Dios:

> No te enardezcas a causa de los malvados,
> y no te acalores a causa de los malhechores.
>
> Pues se agostan rápidamente como la hierba,
> como las hojas verdes se marchitan.
>
> Confía en Yahveh y obra el bien,
> habita en el país y mantén la fidelidad (Sal 37,1-3).

En este texto se expresa claramente que el enojo por el mal y los malos no aporta nada, sólo el obrar el bien hace avanzar. Los sabios de Israel amonestan a aguantar el mal y a no hacer esfuerzos inútiles para cambiar y mejorar el mundo:

> Lo que está torcido no se puede enderezar,
> es incontable lo que falta (Ecl 1,15).

Esto es una comprobación neutral sin relación alguna con un gobierno divino del mundo. Pero cuando este orden se relaciona con Dios, es el mismo libro sapiencial del «Eclesiastés» que nos hace otra afirmación:

Considera el gobierno de Dios:
¿Quién puede enderezar lo que Él ha torcido? (7,13).

Una amonestación insistente y no querer oponerse al orden impuesto por Dios imponiéndole el bien a la fuerza. El sabio no se deja arrastrar a disputas acaloradas con el malvado, él está por encima del asunto (Prov 19,11).

«Debes extirpar el mal»

El «sabio» podía permitirse este aguantar el mal con serenidad, no en cambio una sociedad que intentaba sobrevivir en medio de un mundo hostil. La convicción de que no hay manera de extirpar el mal no significa necesariamente que uno no tenga que oponérsele con todas las fuerzas. Naturalmente también en el antiguo Israel se perseguía el crimen y se imponía sin escrúpulos la pena de muerte. Se aplicaba para castigar homicidios, faltas contra Dios y el culto, infracciones graves de la piedad para con los padres, delitos contra la vida sana familiar y sexual, así como el secuestro[4]. No hay que olvidar que el pensamiento teocrático del antiguo Israel desconocía en su legislación una separación entre el terreno religioso y el profano y que la ley mosaica incluía códigos referentes a las personas, a las cosas y a los castigos.

Algunas veces el Deuteronomio justifica la pena capital con la fórmula: «Debes extirpar el mal de ti» (o: alejar, 13,6, etc.). El crimen merecedor de la muerte se consideraba como un ataque contra el pueblo que Yahveh reivindicaba para sí.

Asimismo, el antiguo Israel conocía la exclusión de la comunidad en cuestiones de culto, una especie de excomunión. Se expresa con frecuencia en el libro del Levítico con la fórmula: «Tiene que ser eliminado (literalmente: cortado) de su parentela» (Lev 7,20, etc.) o «de su pueblo» (Lev 17,4, etc.). Muchas veces, con esta fórmula se significó la pena capital, pero propiamente significa el destierro, la separación del pecador de la comunidad de culto, es decir, de la proximidad de Dios, lo que, de todos modos en el sentir de Israel, quería decir tanto como corrupción y muerte[5]. A diferen-

cia de la pena capital con la que se castigaban los delitos contra el decálogo, el destierro era para los delitos que se referían a la esfera sacral (por ejemplo, dejar de circuncidar: Gén 17,14; trabajar en el día de la gran fiesta de la reconciliación: Lev 23,30).

En el judaísmo postexílico hubo la tendencia a combatir el mal eliminando al pecador de la comunidad y abandonándolo así a su perdición. Se comprende este comportamiento, si se tiene en cuenta que aquí se trata de una comunidad pequeña que lucha por sobrevivir. Al menos en los círculos de dirigentes religiosos, se creía poder conseguir este objetivo expulsando de sí todo lo pagano, extranjero, todo lo contrario a la ley, todo lo malo. Basta leer en el libro de Esdras (cap. 9s) el relato sobre la lucha llevada a cabo por el reformador Esdras (ca. 400 a.C.) contra los matrimonios mixtos, para hacerse una idea de esta orientación radical: Se obliga sin piedad a que todos, sacerdotes, levitas y laicos, repudien a sus mujeres extranjeras.

Los integralistas tenían trabajo en hacer prevalecer la comunidad no sólo a causa de los elementos paganos que había en ella, sino también a causa del movimiento proselitista que iba en aumento. El escrito del Tritoisaías (Is 56-66) nos pinta una imagen gráfica de las disputas violentas entre los fanáticos de la pureza y los paganos que, sintiéndose atraídos por la religión judía, se habían convertido a la fe de Yahveh, pero no eran aceptados por la comunidad. Jonás, enviado por Dios a la metrópolis de Nínive a predicar penitencia, intenta escaparse del encargo divino. Como judío formado en la escuela de los profetas, sabe que la conversión de la ciudad traerá consigo que Dios la perdone; esto es un pensamiento insoportable para él y Yahveh ha de servirse de medios drásticos para conseguir de Jonás se someta a su voluntad. Es evidente que el narrador se sirve de la figura de Jonás para polemizar contra la estrechez de miras de un particularismo nacional y contra una falsa conciencia de elección[6].

Esta polarización se agudizó todavía más en los tiempos de la amenaza del helenismo. La separación entre «buenos» y «malos», «justos» e «injustos» se exigía no sólo para la vida futura, sino también para la presente[7].

El espíritu de separación se agudizó finalmente en la comuni-

dad de Qumrán. Los miembros de esta secta parecida a una orden religiosa se denominaban a sí mismos «hombres de la santidad» o «consejo de la santidad», para distinguirse de los «hombres del engaño». Se ingresaba en el «consejo de la santidad» para caminar por el «camino de la perfección» (1QS 8,21). El que se desviaba de este camino o transgredía una sola palabra de la ley de Moisés intencionadamente o por negligencia debía ser excluido de la congregación y se le debía evitar (1QS 8,21-24). Esta última exigencia era sobre todo actual en relación con los de fuera, los «hijos de las tinieblas», a los que los miembros de la comunidad trataban como enemigos. Estaba prohibido toda clase de trato con ellos:

> Nadie puede reunirse con él (el hombre de la iniquidad) en su trabajo y en su posesión .. Más bien debe mantenerse lejos de él en todo Y ninguno de los hombres de la congregación puede responder, si alguno de ellos pregunta algo referente a una ley o mandamiento. Y nadie puede comer ni beber ni recibir nada de su mano procedente de su propiedad, a excepto de que se pague (1QS 5,14-17).

Mucho menos se podía confiar al malvado alguno de los misterios de la revelación divina (1QE 9,16s). Era obligación moral de los miembros de la comunidad

> amar a todos los que Él (Dios) ha escogido y odiar a todos los que Él ha rechazado, odiar a todos los hijos de las tinieblas, a todos según sus pecados (1QS 1,4.10).

«Quitad el mal de en medio de vosotros»

El precepto de Qumrán acabado de citar sería impensable en el Nuevo Testamento. Uno no puede imaginarse un mandamiento tal en boca de Jesús, ni como expresión de algún evangelista, de Pablo o de cualquiera de los otros autores del Nuevo Testamento. Tal segregación, que se parecería mucho a una huida de este mundo «malvado», sería estrictamente opuesta al espíritu de la predicación de Jesús y precisamente esta predicación fue decisiva para la joven Iglesia en su superación del mal y juicio so-

bre el mismo, aun cuando en las comunidades particulares se interpretara con matices distintos. Es verdad que el Nuevo Testamento conoce también la exclusión del pecador, pero ésta sale en un contexto distinto del de la secta de Qumrán: como *ultima ratio,* si han fracasado todos los intentos de recuperar al pecador.

El testimonio más importante de este comportamiento nos lo da Mateo en su texto sobre la corrección fraterna:

Si tu hermano ha faltado, ve a su encuentro y corrígele a solas Si te escucha, habrás ganado a tu hermano (18,15) [8].

Esta prescripción no es un mandamiento directo de Jesús, más bien refleja la organización de la comunidad judeocristiana de Mateo. Esto se ve sobre todo en la continuación del texto:

Si no te escucha, toma a dos o tres contigo, para que toda cuestión se verifique por la boca de dos o tres. Si no los escucha tampoco a ellos, dilo a la comunidad. Si tampoco escucha a la comunidad, tenlo por pagano y publicano (v. 16s)

Según el texto, hay que llevar a cabo todos los intentos que estén a disposición, para hacer entrar al pecador en razón y conseguir que se convierta. Sólo en el caso de que estos intentos no lleven fruto, se le debe tratar como a un «pagano y publicano», es decir, como a un pecador público.

Sin duda en la comunidad judeocristiana de Mateo se practicaba la costumbre judía de la expulsión de la sinagoga [9], esto es, de la exclusión temporal de un pecador de la comunidad. Pero no hay que confundir esta práctica con las tendencias de aislamiento de la comunidad de Qumrán. Para Mateo no se trata de eliminar el mal quitando de enmedio al pecador; la finalidad del proceso consiste más bien en su corrección. La expulsión de la sinagoga servía de medio educativo, tanto si se trataba de la expulsión simple de treinta días, o de la expulsión grave de tiempo indeterminado. Parece que se usaba poco esta segunda forma de expulsión, y si se usaba, era porque la expulsión limitada a pesar de una prórroga de otros treinta días no había surtido efecto.

La cuestión es algo diferente en el capítulo 5 de la primera

carta a los Corintios. Cuando Pablo entrega a Satán al incestuoso de la comunidad

para la corrupción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del juicio (v. 5),

parece que se trata de la idea judía de la maldición que se cumple infaliblemente. Pablo cuenta con que alguna desgracia, enfermedad o muerte sobrevendrá al afectado. Según el concepto judío, los crímenes pagados en esta vida no se tienen en cuenta en el juicio final, así se contaba con que el incestuoso finalmente se salvaría.

Encontramos una fórmula muy parecida en la primera carta a Timoteo, donde igualmente dos hombres son «entregados a Satanás» (1,20). Aquí se trata de Himeneo y Alejandro que «han naufragado» en la fe. Conforme a la intención pastoral de la carta, se subraya claramente la finalidad pedagógica de la excomunión: «para que aprendan a no blasfemar más». Con esta medida no se pretende la separación sino la corrección.

El requerimiento de Pablo de no sentarse a la mesa (eucarística) con fornicarios, avaros, idólatras, maldicientes, borrachos y ladrones (1Cor 5,11) y de extirpar el mal de la comunidad («Quitad el mal de en medio de vosotros», v. 13), no significa evidentemente salir de este mundo «malvado». No sin ironía, el Apóstol da a entender que el deseo de evitar todo contacto con el mal de este mundo, conduciría forzosamente a un éxodo total (v. 10). Pero esto no puede ser el sentido de la vida del cristiano. La comunidad vive en este mundo, pero no tiene derecho ni es su misión juzgar a «los de fuera»; sólo puede hacer esto con los propios [10]. No se le ha encargado que extirpe todo mal, sino que excomulgue (temporalmente) el miembro de la comunidad que haya pecado.

De acuerdo con ello, se lee en la carta a los Gálatas:

Si alguien se propasase en algún delito, vosotros, que os dejáis conducir por el Espíritu, debéis volverlo de nuevo al camino recto con el espíritu de la mansedumbre (6,1).

Las cartas del Apóstol, igual si van dirigidas a las comunidades de Corinto, de Roma o de Galacia, están llenas de detalles sobre-

manera humanos. En ellas hay todas las «obras de la carne» posibles, como son, debilidad, fornicación, libertinaje, peleas, celos, envidias, comilonas y embriaguez, y Pablo no se cansa de pedir, amonestar, animar. Él se basa en que el mal se vence, no luchando contra él o reprimiéndolo, si no por medio de una renovación interior.

Jesús y los pecadores

Para los evangelios sinópticos la existencia del mal en el mundo es tan evidente, que apenas se reflexiona sobre su razón. Ya se trate de Marcos, para el cual todos los hombres sin distinción son malos, porque únicamente Dios es bueno (10,18) [11], ya se trate de Mateo, el cual distingue entre «buenos y malos, justos e injustos» (5,45) [12], en todo caso el hombre se caracteriza como moralmente insuficiente. La exigencia de Jesús de amar a los enemigos y de pedir por ellos se dirige a sus «discípulos» (si bien en el sentido más amplio de la palabra) en cuanto se distinguen de los publicanos» y «paganos» (v. 46s); su amonestación de ser perfectos, como su Padre en el cielo es perfecto (v. 48) da a entender que ellos no sólo no llegan a la altura de esta exigencia, sino que nunca podrán llegar.

Según los evangelios sinópticos, Jesús no duda que todos los hombres sean pecadores: todos necesitan convertirse (Mc 1,15), no únicamente los afectados por alguna desgracia (Lc 13,1-5). Y si en la parábola de la oveja perdida al pecador convertido se contraponen los 99 justos que no necesitan conversión (Lc 15,4-7), no hay que tomar al pie de la letra esta relación de números, ello repugnaría al lenguaje de la parábola. La afirmación central que la parábola quiere poner en claro es la alegría que hay en el cielo incluso si un solo pecador se ha convertido. Pero como todos son pecadores, también todos necesitan el perdón de Dios, que Jesús manda que los discípulos pidan cada día (Mt 6,12; Lc 11,4). Y como en el Antiguo Testamento, también los evangelios informan precisamente de las debilidades vergonzosas de los escogidos (Mc 14,66-72 par negaciones de Pedro; Mc 10,35-37 par; Lc 22,24: pelea por el primer puesto de los discípulos; Mc 14,10s par: traición de Judas).

En los evangelios no se lee nunca que Jesús se hubiese extrañado por los pecados humanos. Lo acepta, tanto que «toda clase de publicanos y pecadores» acudían a Él (Lc 15,1), y si bien se relatan conversiones concretas (Lc 7,36-50; 19,1-10), no obstante Jesús no lleva a cabo ningún intento general de cambiar la sociedad en la que vive. Él se ve enviado a los pecadores como un médico a los enfermos (Lc 5,31s) que sabe que no va a suprimir la enfermedad del mundo, sino que más bien ayuda donde y como puede ayudar.

Es impensable para Jesús una separación o distanciamiento de los pecadores. Hasta la tradición más antigua de los evangelios da testimonio de que Jesús en su círculo de conocidos tenía la fama de ser «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19 par)[13]. El significado de esto lo ilustra el evangelio de Lucas (19,1-10) con la narración de Zaqueo, el jefe de publicanos de Jericó, en casa del cual Jesús, camino de Jerusalén, busca y encuentra posada:

> Todos los que lo vieron, murmuraban y decían: Se ha alojado en casa de un hombre que es pecador, para tomar posada (v. 7).

Precisamente Lucas presta especial atención al hecho de que Jesús se pusiera a la mesa con los pecadores y visitara sus casas. Él narra también la historia de la prostituta que lava los pies de Jesús con sus lágrimas, los seca con sus cabellos, los besa y los unge con mirra (7,36-50). Y en el evangelio de Lucas se encuentra el reproche lapidario de los fariseos y escribas:

> Éste recibe a los pecadores y come con ellos (15.2),

un reproche al que se responde con las parábolas de la oveja perdida (15,3-7), del dracma perdido (15,8-10) y del hijo pródigo (15, 11-32). Pero también Marcos pone al principio de su evangelio (2, 14-17) la vocación del publicano Leví y el convite en el que toman parte Jesús con sus discípulos en la casa de Leví «con muchos publicanos y pecadores».

XVI

SUPERAR EL MAL CON EL BIEN

«No debéis hacer frente al mal»

Es una de las cosas más asombrosas de la predicación de Jesús que nunca llame a luchar contra el mal. Hasta lo prohíbe. Su exigencia fundamental en el sermón de la montaña:

> Pero yo os digo,
> no debéis hacer frente al mal (Mt 5,39)

tiene algo de chocante. El texto no hace ninguna distinción; por lo que no queda claro si con «el mal» se quiere decir el hombre malo o el mal en general. La continuación del texto inclina a pensar que se trata de lo primero, pues luego se habla del hombre violento:

> Quien te pega en la mejilla derecha,
> preséntale también la otra.

Jesús se distancia expresamente de la ley del talión del Antiguo Testamento [1]:

> Habéis oído que se dijo:
> Ojo por ojo, diente por diente (v. 38).

Esta ley de pagar con la misma moneda, puede que en su tiempo fuera un progreso. Pero incluía el peligro de provocar un escala-

ción del mal, en vez de contenerlo. Pues cada golpe provoca que se responda con otro golpe. Con éste podría darse satisfacción a la ley, pero difícilmente a la justicia, sin contar con que regularmente el golpe de respuesta ocasiona otros golpes.

Por esto, para Jesús no hay más que un camino para salir al encuentro del mal: El mal debe evitarse impidiendo que se extienda. Y esto sucede precisamente, si el golpeado no responde golpeando. De esta manera se queda en una sola obra mala y no se llega a una reacción en cadena. Sin duda, la única manera eficaz de luchar contra el mal consiste en no luchar contra el mal. Sin duda, éste es el sentido de la bienaventuranza del sermón de la montaña según Mateo:

> Felices los que no usan violencia,
> pues tienen por herencia el país (5.5),

lo cual significa que ellos instauran el reino de Dios sobre la tierra [2].

Jesús explicó con más detalle esta exigencia en varias parábolas, sobre todo en la de la cizaña entre el trigo (Mt 13,24-30):

> 24Con el reino del cielo pasa igual que con un hombre que sembró buena semilla en su campo. 25Pero mientras la gente dormía, vino su enemigo, sembró cizaña entre el trigo y se fue. 26Cuando brotó la siembra y despuntó el fruto, también apareció la cizaña. 27Entonces entraron los criados del señor de la casa y le dijeron: Señor, ¿no has sembrado buena simiente en tu campo? ¿De dónde tiene pues cizaña? 28Él les dijo: Mi enemigo ha hecho esto. Los criados le dijeron: ¿Quieres que vayamos y la recojamos? 29Pero él dijo: No. Si recogéis la cizaña, podríais también arrancar el trigo. 30Dejad que crezcan los dos juntos hasta la siega. Cuando llegue el tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en haces para quemar, el trigo en cambio recogedlo para mi granero.

La parábola se dirige a una comunidad que ya tiene experiencia del mal en su seno [3]. Pregunta por el origen del mal (de dónde viene la cizaña). Más inquietante todavía es la pregunta, cómo comportarse frente al mal. ¿Acaso no tiene que declararle una guerra sin compasión —en el sentido del Deuteronomio— a fin de extirparlo? El amo de la casa rechaza la propuesta de los criados

de arrancar la cizaña con el argumento de que la operación también el trigo podría salir dañado. Esto significa que el celoso en su voluntad de alejar el mal del mundo, fácilmente podría poner también el bien en peligro, entre otros motivos, porque no siempre es posible distinguir claramente. Así como la cizaña y el trigo primero se parecen tanto que se confunden, así también es posible que algo bueno del hombre fácilmente se tenga por malo [4]. Cuánto bien se destruyó en su misma raíz por haberse husmeado en él algún mal solapado, se puede demostrar precisamente por la historia de la Iglesia con sus procesos contra herejes y contra brujas. Para Jesús sólo existe la posibilidad de dejar «crecer» el mal junto con el bien y dejar la separación para el final de los tiempos.

La parábola de la red se refiere a un tema semejante (Mt 13,47-50): El reino de Dios se parece a una red que se echó al mar y recogió peces de toda especie. Una vez llena la red, los pescadores proceden a una separación de los peces buenos y malos: Se recogen los buenos y se echan los malos. Mateo también refiere esta parábola al juicio final. Originalmente la intención principal de la parábola no fue este proceso al final de los tiempos, sino, al igual que en la parábola de la cizaña, la mezcla de buenos y malos en este mundo que hay que aceptar y soportar [5].

De todos modos, el Nuevo Testamento no puede referirse aquí a una aceptación pasiva, inactiva o hasta resignada del mal. Al contrario, los discípulos de Jesús son llamados a colaborar activamente en la superación del mal. El antiguo Israel ya había recibido la enseñanza de que tenía más sentido obrar el bien que enfadarse por el mal y arremeter contra él:

> No te enardezcas a causa de los malvados
> y no te acalores a causa de los malhechores...
> Confía en Yahveh y obra el bien (Sal 37,1.3).

El pasaje del sermón de la montaña: «No debéis resistir al mal(o)», a partir de su contexto, sólo se puede entender en este sentido. Los discípulos de Jesús están obligados a saludar a sus enemigos (5,47), a pedir por ellos, a amarlos (5,44), y en el lenguaje de la Biblia amor significa acción. Entre lobos (Mt 10,16 par), tienen

que predicar la palabra, expulsar demonios, curar a enfermos, resucitar a muertos, dar el saludo de la paz (Mt 10,5-15), y, por medio de la fuerza y la luz que irradian en el mundo, manifestar al mundo a Dios y su bondad (Mt 5,13-16).

«Vence el mal con el bien»

Pablo, con todo el peso de su autoridad apostólica, amonesta a detestar el mal y adherirse al bien (Rom 12,9). Pero precisamente esta renuncia decidida del mal impide todo contraataque del mal:

> Bendecid a los que os persigan;
> bendecid y no maldigáis...
> No paguéis a nadie mal por mal.
> Pensad bien de todos los hombres (v. 14.17).

Dentro del sentido de la predicación de Jesús, la catequesis de la Iglesia primitiva no se contentó con una prohibición negativa de pagar mal por mal. Aun cuando esto ya incluya un colaborar en el vencimiento del mal, se exigió además una acción positiva. Pablo escribe en su carta más antigua que poseemos (51/52 d.C.):

> Mirad que nadie se desquite de otro con mal por mal, más bien esforzaos en el bien mutuo y para todos (1Tes 5,15).

Algunos decenios más tarde, el autor de la primera carta de Pedro pide:

> No devolváis mal por mal,
> ni ofensa con ofensa.
> Más bien bendecid, pues a esto habéis sido llamados (3,9).

Pablo, en la antes mencionada catequesis de la carta a los Romanos, muestra claramente en qué consiste este bien que ha de servir de respuesta al mal:

> Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer,
> si tiene sed, dale de beber (12,20).

Finalmente, el Apóstol resume todo lo que el cristiano puede hacer para vencer el mal con la fórmula siempre actual:

> No te dejes vencer por el mal,
> más bien vence el mal con el bien (v. 21).

No está en el poder del hombre eliminar el mal del mundo. Pero sí está en su poder obrar el bien por amor, y esta posibilidad del hombre casi no tiene límites. Si tiene las manos atadas para empedir el mal, no las tiene atadas para multiplicar el bien y romper de este modo la prepotencia del mal.

Todo el que obra el bien, lo sepa o no lo sepa, va contra el mal. Pablo no es el único representante de esta opinión. Entre todos los pensadores occidentales citados anteriormente, Kant sobre todo la defiende, si bien partiendo de otras premisas. Según Kant no hay ningún medio humano capaz de extirpar el mal radical. Lo único que puede y debe hacer el hombre es disminuir el peso del mal desarrollando las fuerzas opuestas a él [6].

La violencia de los pacíficos

El no realizar ninguna ofensiva contra el mal no tiene nada que ver con tibieza, entumecimiento o pasividad, se trata exactamente de lo contrario: plena actividad y dinámica, incluso plena violencia; pero aquella violencia que el prior de Taizé, Roger Schutz, llama la «violencia de los pacíficos». El Evangelio promete a estos «violentos» que arrebatarán para sí el reino de los cielos (Mt 11,12) [7]. A partir de la ética del Nuevo Testamento, ésta es la forma de violencia que Jesús encargó a sus discípulos. Roger Schutz lo explica así:

> Todo hombre, tanto cristiano como no cristiano, lleva consigo una inclinación a la violencia y brutalidad. La diferencia está en el uso concreto que se hace de esta inclinación.
>
> Entre los cristianos, encontramos dos formas de conducta contradictorias entre sí. Unos reprimen la violencia y la transforman en un «angelismo» que no es de este mundo. El resultado es una pasividad pietista,

> una falta de disponibilidad en ayudar a los que sufren por alguna injusticia. Hay bastante con rezar. Otras tareas ensuciarían las manos con demasiada facilidad.
>
> Al otro lado están otros cristianos que afirman la violencia destructora, hasta por las armas, si ello es eficaz. No ven otra posibilidad de proclamar su negativa ante la opresión de los pobres por causa de los poderosos, cuando estos mismos ponen mano a una violencia solapada.

Para Schutz, los dos caminos son inaceptables. Él busca un tercer camino «entre la inactividad tibia y la violencia destructora» y lo encuentra en la

> violencia de los pacíficos. Ella es creadora. Ella es la que revoluciona a los hombres... ¡Qué provocación no significa un cristiano que, en medio de un mundo de injusticia, de separación entre hombre y hombre y de hambre, se convierte en esperanza viviente! Libre de todo odio, su presencia tiene un efecto edificante y creador. Esta provocación está llena de amor encendido; es una violencia como forma permanente de vida [8].

El ejemplo que obliga al cristiano a un tal comportamiento es Jesús mismo. Él procedió contra la ignorancia y confusión de los hombres, enseñándolos. ¡Cuántas veces no se subraya en los evangelios que Jesús los enseñó (Mc 2,13 y passim), que enseñó al pueblo «como solía»! (Mc 10,1). Procedió contra la enfermedad, curando (Mc 1,34 y passim). Procedió contra el pecado, perdonando (Mc 2,5 par; Lc 7,47; cf. 23,34) y no cometiendo Él mismo ningún pecado (Jn 8,46; 1Pe 2,22). Procedió contra el mal, obrando únicamente el bien (Mc 3,4; Act 10,38). Procedió contra el odio (Jn 7,7; 15,18), amando hasta la muerte (Rom 5,8; 8,37). En vez de juzgar el mundo, lo salvó (Jn 3,17).

Toda la vida y la muerte de Jesús sólo se entienden sobre un fondo de mal. La liturgia habla de una *felix culpa* de la humanidad que dio a Dios ocasión para una obra de amor más grande. Así este obrar de Dios en Jesús se convierte en única norma válida para los hombres. Así como el mal provoca en Dios el amor, también el hombre debe dejarse provocar por el mal para el amor.

Agustín resumió esta función del mal en la fórmula:

> A Dios le pareció mejor sacar bien del mal,
> que no permitir ningún mal [9].

La Biblia lo muestra con numerosos ejemplos, empezando por la historia de José — el sentido que le da su narrador es que los hermanos de José intentaron hacer mal, pero Dios trocó el mal en bien [10] —, hasta la traición de Judas.

También los santos y mártires, entre los que hay que contar la multitud de los pequeños y desconocidos de los cuales no hablan las crónicas, vieron la voluntad de Dios en el mal y en la violencia que se les hacía. Reconocieron el bien en el mal que les hacían los hombres, primero en relación con su propio destino que para ellos no significaba el triunfo de lo absurdo, pero también en relación con el mundo que les circundaba. Basta pensar en figuras como Isabel de Hungría o Francisco de Asís, Tomás Moro o Vicente de Paúl, Alfred Delp o Dietrich Bonhoeffer.

El fruto del Espíritu

Arriba se trató varias veces de los catálogos de vicios del Nuevo Testamento que enumeran los distintos comportamientos pecaminosos de los hombres. En la carta a los Gálatas, Pablo añade a uno de estos catálogos de vicios un catálogo de virtudes (5,22f), pero no de forma que a cada vicio corresponda una virtud. Difícilmente Pablo habría intentado tal orden por pares. Pues, mientras resume los vicios como «obras de la carne» (τὰ ἔργα τῆς σαρκός), habla de las virtudes como «el fruto del Espíritu» (ὁ καρπός τοῦ πνεύματος), llamando la atención el contraste entre «obras» (en plural) y «fruto» (en singular). Sin duda, Pablo no quería caracterizar las virtudes tanto como trabajo del hombre que como don recibido y por esto escogió también el singular «fruto»: la unidad de la vida nueva, obra del Espíritu, frente a la «multitud dispersa de la vida de la carne» [11]. ¿Cuáles son las virtudes que se citan como fuerzas opuestas al mal?

El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, benignidad, bondad, confianza, mansedumbre, continencia.

A primera vista, una mezcla variada de formas de conducta que en parte se asemejan entre sí y en parte parecen no tener nada en

común y que desempeñan un papel muy distinto en el Nuevo Testamento y en el Antiguo.

Como era de esperar, abre la lista el amor, concepto que incluye los demás. Pero ya empieza a ser sorprendente que la «alegría» esté en segundo término. Ciertamente no se trata de un buen humor pasajero, pero tampoco necesariamente de la sobrenatural «alegría en el Señor», de la que habla Pablo en la carta a los Filipenses (4,4). Para el Apóstol, la alegría siempre tiene que ver con la vida en la comunidad donde nace del servicio mutuo. A ella pertenece sobre todo aquella jovialidad natural que el Antiguo Testamento pide con tanta insistencia:

Y tú estarás alegre (Dt 12,18 etc.).

De este modo, la jovialidad aparece como encargo de Dios y se manifiesta como fuerza irresistible de los buenos. El hombre jovial —no el chistoso o divertido— atrae a los otros al bien. Es conocido que san Juan Bosco tenía un poder especial sobre los corazones sobre todo de los jóvenes por su jovialidad que superaba todos los obstáculos. El hombre jovial es un hombre libre, y la jovialidad es tal vez la mayor bienhechora de la humanidad.

La virtud citada en último término, la ἐγκράτεια tiene también que ver con la libertad del hombre. «Continencia», «dominio de sí mismo» son traducciones incompletas del término griego, que ocupa un puesto central en la ética griega, por ejemplo, en Sócrates y también en la filosofía helenística. En el Nuevo Testamento, pasó a segundo término, sin duda porque este concepto sólo podía llegar a un puesto importante en una ética autónoma. Después de los libertinajes sexuales mencionados en el catálogo de vicios antecedente, uno piensa espontáneamente que el concepto podría referirse a la continencia sexual, muy de acuerdo con el pensamiento paulino. Pero la misma palabra se usa en el conocido pasaje de la primera carta a los Corintios, donde Pablo se compara con el corredor en el estadio y con el atleta en general (9,24s). En este texto se ve claro el sentido amplio de la palabra. El rendimiento deportivo no es el resultado de una continencia sexual ni de una ascética total, sino del dominio más perfecto posible del cuerpo. El

dominio de sí mismo, no en sentido figurado, que Pablo quiere decir, podemos entenderlo como postura del hombre a quien ni nada ni nadie domina y en este sentido es realmente libre, no con una libertad conseguida por el propio esfuerzo, sino con una libertad dada por Dios. Está perfectamente dentro de este sentido lo que el padre Delp escribió en la prisión de Tegel medio año antes de su ejecución: «Dios me ha hecho ganar buena parte de la libertad interior»[12]. Esta libertad hace al hombre capaz de prescindir de sí mismo y dedicarse completamente a los demás. Así la virtud se convierte en fundamento de toda humanidad auténtica.

Aquí está también el lugar de las otras virtudes que son más difíciles de distinguir conceptualmente y que Pablo gusta de combinar de diversas maneras: bondad, benignidad, paciencia y mansedumbre. Éstas no deben confundirse con una aceptación del mal sin vigor, o con la aceptación de los pecados de los demás con un perdón que significa acuerdo. Más bien estas virtudes presuponen una buena dosis de actividad, fuerza, aguante y el esfuerzo incansable en favor del prójimo. Lo que distingue estas virtudes de las fórmulas parecidas de la tradición estoica y cínica, es el ejemplo de Dios en el que debe orientarse todo comportamiento humano. El Dios del Antiguo y Nuevo Testamento es un Dios de la paciencia, siempre dispuesto a perdonar, y la conducta moral que se exige del hombre siempre se reduce al comportamiento de Dios para con el hombre. Hasta la repulsa más radical de la mala acción no puede conducir a una condena definitiva del malhechor. Uno tiene que investigar siempre los motivos, tener en cuenta los factores que han intervenido: El malhechor tiene que poder contar siempre con el perdón, porque aquí está su única oportunidad de comenzar de nuevo. En la fe en el bien que hay hasta en el hombre más perdido, la frase de Tomás de Aquino que dice que el mal sólo puede estar en el bien, obtiene de repente una actualidad sorprendente. No es menos digno de consideración lo que Agustín escribe sobre el comportamiento correcto frente a un hombre «malvado»:

> Si los sentimientos de un hombre me son desconocidos o inseguros, para mí lo mejor es suponer lo que le sea más favorable, en vez de inculparle por cosas indeterminadas. Quizás hizo por amor lo que hizo. Mi obligación es ir al encuentro del hombre con benevolencia cordial, incluso

cuando tenga que desaprobar su comportamiento. Si el otro ha errado lo que es recto, a mí me parece recto advertirle simplemente con suavidad, en vez de juzgarlo con dureza [13].

En general, la πίστις significa la confianza entre hombre y hombre. Aquí la palabra no indica la fe en sentido teológico, que por otra parte es la acepción que tiene normalmente la palabra en los escritos de Pablo. En este texto, no se refiere para nada a la relación entre Dios y el hombre. En una lista de virtudes, tiene que tener más bien el sentido de «fidelidad» o, mejor todavía, de «confianza». Si este comportamiento se refiere al campo de las relaciones entre los hombres, ello incluiría la exigencia de una postura fundamentalmente positiva del cristianismo ante la realidad, por más discutible que ésta pueda ser. Esta confianza en el ser es lo que hace posible un acceso a la vida sin prejuicios y una postura positiva frente a la misma, de lo que ni el asceta, ni el nihilista, ni el utopista serían capaces. No se puede discutir que esta postura fundamentalmente también la pueden tener no cristianos; basta pensar en Bertrand Russell, Ernst Bloch y Albert Camus [14]. Pero el cristiano tiene el ejemplo inmediato de la vida y muerte de Jesús que está por encima de todas la máximas éticas. Si hay algo específico de ética cristiana, esto es que el cristiano encuentra en el seguimiento personal de Jesús una postura vital nueva de raíz, que también marca decisivamente su postura frente al mal y frente a la debilidad humana por el mal: como deseo de hacer que prospere la vida humana así como Dios quiere y contra toda resistencia.

Finalmente, se cita también como fruto del Espíritu la paz. No es necesario gastar muchas palabras para demostrar que la paz habría podido colaborar mucho para la superación del mal y para hacer ver el mucho mal acaecido en la historia de los pueblos y de la Iglesia, porque no hubo la disposición para un entendimiento en la paz. Ciertamente sería una limitación inadmisible entender la paz de que habla la carta a los Gálatas en un sentido espiritualizado de «paz del alma» o en el sentido de paz del hombre con Dios. Está completamente dentro del espíritu del Nuevo Testamento, el ver en la paz entre los hombres la condición para que pueda prosperar la comunidad y el pueblo. Para ello se exigen esfuerzos activos;

el débil ceder «por el amor de la paz», no es ciertamente el sentido de la palabra paz en el Nuevo Testamento. Muy en concreto, ello significa agotar todas las posibilidades para evitar una confrontación o para desmontarla, y no eludir una solución pacífica por un falso orgullo o por temor a que se interprete como debilidad. No es por casualidad que en el sermón de la montaña se llaman bienaventurados los fundadores de la paz, no los que viven en paz (Mt 5,9).

De todos modos, la palabra «paz» en el Nuevo Testamento tiene todavía otra dimensión, la escatológica. Si los discípulos de Jesús ofrecen la paz al entrar en la casa (Lc 10,5), si la paz forma parte integrante de las fórmulas de saludo en las epístolas paulinas, si se equipara la «paz» con la «vida» y se contrapone a la «muerte» y a la «carne» (Rom 8,6) o si se aproxima al término σωτηρία, salvación (Ap 12,10), luego aquí se manifiesta el estado «de salvación» del hombre o su deseo por conseguir este estado. Pero en este «estar salvado» del hombre ya actúa directamente la fuerza de Dios.

Pablo pone el amor en el primer puesto entre los frutos del Espíritu. Que sea para él el último comentario. En el contexto del Nuevo Testamento ello sugiere hablar del amor «cristiano» que fácilmente olvida que el amor no es nada específicamente cristiano sino algo común a todos los hombres. Es verdad que Dios ha dado a los hombres en Jesucristo el ejemplo más alto de amor, en el cual el cristiano siempre debe orientarse. No obstante, el mandamiento:

> Amarás al prójimo como a ti mismo

está en el Antiguo Testamento (Lev 19,18). El antiguo Israel ya vio en él el resumen de toda moralidad.

Al revés: ¿No es acaso la falta de amor *el* mal propiamente dicho? Hoy, al hablar del mal, la mayoría de los hombres piensan espontáneamente en terrorismo, violencia, asesinato, dictadura, opresión, explotación, tortura. Esto está en relación con lo espectacular que tienen estas manifestaciones del mal, y con la publicidad que les conceden los medios de comunicación social. No obstante, estas formas extremas de mal sólo afectan a individuos o a grupos relativamente reducidos. Todos los hombres son víctimas del mal día a día, si bien éste se manifiesta en formas más «suaves»: falta de

cariño, impaciencia, querer tener siempre la razón, calumnias, engaños. Estas formas del mal, que hoy caracterizan las mismas controversias en el seno de la Iglesia, no tendrían que tomarse menos en serio que las otras, pues perturban y envenenan el clima entre los hombres, y por otra parte, con frecuencia se podrían evitar con un mínimo de buena voluntad.

Cuando se trata de amor, las palabras fallan. En el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios, Pablo nos dio una descripción insuperable del amor; a su lado, toda otra alabanza nos parece vacía e insignificante:

> El amor lo soporta todo, lo cree todo,
> lo espera todo, lo sufre todo (v. 7).

Quien lea todo el Cantar de los cantares al amor, encontrará en él de nuevo todos los «frutos del Espíritu».

Sin embargo, todos los hombres deben sentir, que en último término no se puede hablar sobre el amor, el amor se ha de practicar. No vencieron el mal en el mundo los que hablaron o escribieron sobre el amor, sino los que dieron ejemplo de amor. El médico judío Janusz Korczak, así como el franciscano Maximilian Kolbe sirvan aquí de representantes de otros muchos. Si el cristiano se compara con tales ejemplos, se tornará muy humilde. No hay motivo de escribir una historia triunfal llena de euforia. La postura del vencedor es extraña al Nuevo Testamento. Pero no es inmodestia decir que de la fe nacen nuevas fuerzas al cristiano.

También un «principio de esperanza»

Con ello no se discute que lo que Pablo llama frutos del Espíritu también se pueda hallar en los no creyentes o ateos. La ventaja del creyente no está en poder mirar la vida con más optimismo y serenidad porque no es la última y porque cuenta con una compensación «en el cielo», donde se eliminará todo mal. El creyente sufre por el mal tanto como cualquier otro hombre. Pero por su fe se siente mantenido y llevado por Dios en medio de la amenaza del mal.

El antiguo Israel nos ha transmitido testimonios de confianza firme y de esperanza victoriosa ante la vejación del enemigo, así por ejemplo, se lee en aquel canto singular del cap. 3 del libro de Habacuc [15]:

Aun cuando la higuera no produzca
y no haya fruto en la vid,

no prospere el fruto del olivo
y el campo no lleve pan,

aun cuando desaparezcan las ovejas del rebaño
y no haya más bueyes en los establos,

a pesar de todo quiero alegrarme en Yahveh,
quiero gritar de júbilo en el Dios de mi salvación.

Yahveh, el Señor, es mi fortaleza.
Él hace mis pies como los del ciervo
y me hace subir a las alturas (v. 17-19)

El creyente está lleno de una confianza firme en su Dios, que —como otro tiempo al padre Abraham— le hace esperar «contra toda esperanza» (Rom 4,18). Sólo puede haber esperanza donde no se vea la salida de una situación sin salida o el cumplimiento del anhelo y de la felicidad.

En la esperanza hemos sido salvados. Una esperanza que se ve, no es ninguna esperanza. Pues lo que uno ve, ¿cómo lo podría esperar? (Rom 8,24)

No es el saber sobre un cumplimiento futuro, sino la esperanza la que da al creyente tranquilidad, seguridad y libertad frente al mal [16]. Sabe por la fe, que la última palabra no la tiene el mal, sino el bien. Esta seguridad superior y victoriosa es lo que tanto nos impresiona en numerosos mártires. Se expresa en todas las cartas que Tomás Moro (1478-1535) escribió a su hija predilecta Margret, inmediatamente antes y durante su prisión en la Torre de Londres:

No tienes que entristecerte por lo que todavía me pueda pasar en este mundo. Nada pasa contra la voluntad de Dios. El destino que me haya deparado, sólo puede ser lo mejor, aunque parezca duro a los criterios humanos [17].

Precisamente esta unión íntima de esperanza y fe es lo que distingue de todas las otras formas de esperanza que se viven en el campo profano. Aquí, las esperanzas se quedan en previsiones inciertas; para el creyente, la esperanza es algo seguro, cierto. Está al final de una cadena de experiencias, que empezó con vivencias negativas:

Sabemos que la tribulación produce paciencia, la paciencia prueba, la prueba esperanza. La esperanza no se enorgullece (Rom 5,3-5).

Esperanza y fe están orientadas hacia el futuro y cuentan firmemente con él. No es casualidad que precisamente el pueblo judío, que siempre hasta nuestros días experimentó amenazas y aniquilamientos, nunca haya perdido su fe en el futuro. Todavía hoy se deja guiar por aquella esperanza que los profetas de Israel pusieron incansables ante los ojos de su pueblo oprimido [18].

Pero esta esperanza no es idéntica a las utopías políticas y sociales, que desde la ilustración y la revolución francesa prometen una nueva tierra y una humanidad feliz en una sociedad sin clases, cuando se hayan creado las condiciones necesarias económicas y sociales. La promesa bíblica tampoco tiene nada que ver con el «principio de esperanza» proclamado por Ernst Bloch [19]. Para él se trata más del camino que del objetivo; para él es más importante el coraje del abrirse camino hacia lo inasegurable que el resultado. La esperanza de Bloch tiene su fundamento en el hombre, no en Dios. Hasta forma parte de la esencia de esta esperanza el superar a Dios, pues únicamente cuando Dios haya desaparecido, podrá el hombre realizarse. La esperanza de Bloch es esperanza en el hombre. En cambio, la esperanza de la Biblia es esperanza en Dios, únicamente de Él saca el creyente la fuerza para superar la realidad con todos los obstáculos y males que oculta.

Si bien esta esperanza ya se funda en las Sagradas Escrituras de Israel, para el cristiano obtiene su última fuerza y plenitud

en el misterio de la resurrección. La fe en la resurrección de Jesús y la esperanza en la propia resurrección son para el cristiano la base inamovible de ver en el mal sólo algo que pasa.

Se siembra en debilidad,
se despierta en fuerza (1Cor 15,43).

Esta fe en que Dios lo va a renovar todo (Ap 21,5), no quita nada de lo insoportable del mal, nada del desamparo desesperado con que con frecuencia buscamos una salida. Pero la fe nos quita el temor que paraliza y el sabor amargo de sabernos entregados al mal sin esperanza.

El distintivo de lo cristiano

Esta fe también significa compromiso. El mundo juzga con más severidad al cristiano. Espera de él que en su trato con el mal se oriente en el ejemplo de Jesús. Toda la obra de Jesús, en palabras y hechos, fue un esfuerzo incansable por manifestar a los hombres el amor de Dios. No acusaba, no echaba la primera piedra, no juzgaba, no se vengaba de la injusticia y del odio. Más bien curaba a los enfermos, expulsaba a los demonios, es decir, libraba a los hombres atados a sus propios temores o coacciones; abría los ojos para que los hombres vieran y encontraran la fe; perdonaba al pecador el mal, si éste se mostraba dispuesto a convertirse y arrepentirse.

Hoy se pregunta con frecuencia, en qué se distingue propiamente el cristiano de los otros hombres. Quizás el distintivo de lo cristiano, más que en todas las fórmulas de confesión y artículos de fe, esté en la manera como el cristiano trata el mal.

PALABRAS FINALES

En un libro, cuya temática abarca desde el antiguo oriente pasando por la filosofía y teología occidentales hasta las modernas ciencias empíricas, no se puede prescindir del consejo y ayuda de especialistas, si se quiere evitar el peligro del diletantismo. Por este motivo debo agradecer cordialmente a mis colegas Alfons Auer, Willi Geerlings, Hermann Häring, Wilhelm Korff, Bernhard Lang, Meinrad Limbeck, Ludger Oeing-Hanhoff y Johannes Schwartländer por aclaraciones y por haberse aprestado solícitamente a repasar y corregir los diferentes capítulos del libro. Mi secretaria, Eva Maria Henn, se ocupó de mecanografiar mi manuscrito con la seguridad y paciencia que me dedica desde hace años. No menos cuidadoso fue Christian Brencher que cuidó de redactar la bibliografía y controlar las citas. Heribert Leider me ayudó en la última corrección del libro.

Un libro de tales dimensiones temáticas no hubiese sido posible sin la ayuda de mi colaboradora Katharina Elliger. Juntos planeamos el libro y trabajamos en él a base de un constante intercambio de ideas. Winfried Elliger dio la última ojeada al manuscrito e hizo el índice de nombres y temas dando así mucha más utilidad al libro.

Me alegró especialmente el interés personal y comprometido que Klaus Piper demostró por el tema. Su visión clara y sus iniciativas han tenido una amplia cabida en el texto. Pienso con agradecimiento en la colaboración que me prestó la asistente señora Renate Böhme.

Este libro no puede pronunciar la última palabra sobre el mal. No se podrá pronunciar nunca. Pero es cierto que el pensar y hablar sobre el mal nos pone ante una gran responsabilidad, responsabilidad a la que incluso —y precisamente— la predicación de la Iglesia no siempre ha hecho justicia. El proceso largo de esclarecimiento y madurez no puede ser asunto exclusivo de los teólogos. Se precisa una colaboración con otras disciplinas. La exigencia del concilio Vaticano II tiene una validez especial en el tema del mal: «Las nuevas investigaciones y resultados de las ciencias naturales y también de la ciencia histórica y de la filosofía suscitan nuevos problemas que... exigen también de los teólogos nuevas investigaciones... En la pastoral, no sólo se han de tener en cuenta y usar los principios de la teología, sino también los resultados de las ciencias profanas, sobre todo de la psicología y sociología, para que los laicos pueden alcanzar una fe más limpia y madura» *(Constitución pastoral,* art. 62).

Tubinga, 31 de julio 1978 — Herbert Haag

NOTAS

Prólogo

1. Así, por ejemplo, W Pannenberg, *Aggression und die theologische Lehre von der Sünde,* «Zeitschr. f. Evang. Ethik» 21, 1977, 161-173.
2. Ibid. 170.
3. *Summa contra Gentiles* II, 71.
4. H. Haag y otros, *El diablo* (su existencia como problema), Herder, Barcelona 1978.

LA RESPUESTA DE LA BIBLIA

I. ¿Qué cosas se consideran malas en la Biblia?

1. En hebreo la palabra aparece en tres formas. La forma masculina *ra*ʿ se usa como adjetivo («malo») y como substantivo («el mal»). Pero como el hebreo no tiene neutro y en su lugar se usa con frecuencia el femenino, muchas veces encontramos que el femenino de *ra*ʿ: *rāʿāh* se usa como substantivo «el mal». Finalmente hay el verbo *rāʿaʿ* «ser malo» y su forma causativa tiene el sentido de «obrar mal». En la Biblia hebrea, el radical en sus tres formas aparece 781 veces (THAT II, 795).
2. En el lenguaje del Nuevo Testamento, las dos palabras se confunden con frecuencia, pero no tienen el mismo alcance. Así, por ejemplo, πονηρός como substantivo se usa mucho más que κακός (sobre todo ὁ πονηρός = el diablo, véase más adelante). En la Septuaginta (la versión griega más antigua del Antiguo Testamento), el hebreo *ra*ʿ se traduce 266 veces por πονηρός y 227 veces por κακός (ThWNT III, 477).
3. Sobre esto, véase R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament,* Gütersloh 1965, y los artículos correspondientes del mismo autor en THAT I, 541-549; II, 243-249; 488-495.

4. Cf. H. Haag, ThWAT II, 1050-1061.

5. Sobre lo que el Nuevo Testamento entiende por mal, véase sobre todo: G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien,* Berlín 1963, y M. Limbeck, *El diablo* 247-322.

6. Véase más adelante, pág. 66.

7. Baumbach 65. Mt concede al tema del mal una atención mucho más grande que Mc; esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que la palabra πονηρός, que en Mc sólo aparece dos veces (sin que ello signifique un uso más frecuente de κακός o de otras palabras semejantes), se halla 26 veces en Mt (Baumbach 56).

8. Véase más adelante, pág. 105s.

9. Limbeck, *El diablo,* 255

10. Junto con la forma ἁμάρτημα que se usa menos, pero significa lo mismo.

11. Véase antes, pág. 35.

12. El pecado «vino al mundo» (Rom 5,12), en él «domina» (5,21), «revive» (7,9), paga su sueldo (6,23); todo le está sometido (Gál 3,22), los hombres le «sirven» (Rom 6,6), son sus «esclavos» (6,17.20), el cuerpo terrenal le pertenece (6,6).

13. Pecado (ἁμαρτία) 7 veces en Mc y 16 veces en Mt; pecar (ἁμαρτάνειν) no sale nunca en Mc.

II. ¿De dónde viene el mal?

1. P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe,* Tubinga 1924.

2. Hay numerosos estudios dedicados a investigar el episodio. Véase, sobre todo, Karl Elliger, *Der Jakobskampf am Jabbok,* ZThK 48, 1951, 1-31 = *Kleine Schriften zum Alten Testament,* Munich 1966, 141-173; H.-J. Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabbok-Perikope,* EvTh 14, 1954, 466-476; W. Dommershausen, *Israel: Gott kämpft,* TrThZ 78, 1969, 321-334; H.-J. Hermisson, *Jakobs Kampf am Jabbok,* ZThK 71, 1974, 239-261.

3. Es el yahvista (siglo X a.C.). La ciencia bíblica lo llama así, porque, incluso antes de la revelación mosaica (Éx 3), usa el nombre de Yahveh para designar a Dios. A él debe atribuirse la mayor parte de la historia. Sobre las particularidades literarias y teológicas del yahvista véanse sobre todo: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, Munich [6]1969, especialmente 154-174; trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento,* t. I, Ed. Sígueme, Salamanca [3]1976; H. Cazelles, DBS VII, 791-800; H.W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten,* EvTh 24, 1964. 73-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament,* Munich 1964, 345-373; L. Ruppert, *Der Jahwist — Künder der Heilsgeschichte,* en J. Schreiner (dir.), *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1972. 133-157; H. Schulte, *Die*

Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, Berlín 1972; J. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob,* París 1975, I, 117-165; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist,* Zurich 1976.

4. Sobre esta perícopa véanse: J. de Groot, *The Story of the Bloody Husband,* OTS 2, 1943, 10-17; H. Junker, *Der Blutbräutigam,* en *Alttestamentliche Studien* dedicados a F. Nötscher, Bonn 1950, 120-128; H. Kosmala, *The «Bloody Husband»,* VT 12, 1962, 14-28; L.F. Rivera, *El «esposo sangriento»,* «Revista Bíblica» 25, 1963, 129-136; J. Morgenstern, *The «Bloody Husband» Once Again,* HUCA 34, 1963, 35-70; W. Beltz, *Religionsgeschichtliche Marginalie zu Ex 4,24-26,* ZAW 87, 1975, 209-211.

5. Sobre el tema véanse: F. Hesse. *Das Verstockungsproblem im Alten Testament,* Berlín 1955; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels,* Munich 1961; J.M. Schmidt, *Gedanken zum Verstokungsauftrag Jesajas,* VT 21, 1971, 68-90; H. Räisänen, *The Idea of Hardening,* Helsinki 1972; O.H. Steck. *Bemerkungen zu Jesaja 6,* BZ 16, 1972, 188-206; del mismo autor: *Rettung und Verstockung,* EvTh 33. 1973, 77-90; véase además la nota 6.

6. Ha subrayado el contexto de historia de la salvación sobre todo G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II. Munich [6]1975, 158-162; trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento,* t. II, Ed. Sígueme. Salamanca [4]1978. Matiza esta teoría: R. Kilian, *Der Verstockungsauftrag Jesajas,* en *Bausteine biblischer Theologie,* Festschrift Botterweck, Bonn 1977, 209-225.

7. Aquí sólo se puede explicar este aspecto del pecado a base de los textos más significativos. Para estudios de la doctrina bíblica acerca del pecado, véanse: E. Beaucamp y otros, artículo *Péché,* DBS VII, 407-567; G. Quell y otros, artículo ἁμαρτία, ThWNT I, 267-320; C.R. Smith, *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with Sinners,* Londres 1953; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament,* Gotinga 1964; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament,* Gütersloh 1965; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde,* Einsiedeln 1966; K. Koch, artículo *ḥāṭā',* ThWAT II, 857-870 (con más bibliografía).

8. Cf. Gén 12,1-3; Dt 8,1-3; Ps 147,19s, etc.

9. Sobre su identificación errónea con Satán, véase más adelante, pág. 95s.

10. De la incongruencia gramatical del texto hebreo se puede deducir que originalmente en vez de «pecado» (femenino, en hebreo) habría figurado algún masculino, probablemente el nombre de un demonio.

11. Cf. también 15.3.14 etc.

12. Por ejemplo, 1Re 16,13.19.26; 2Re 3,3; 10,29 etc.

13. Sobre esto, véase von Rad, *Theologie* I, 348-351.

14. Sobre el v. 6 («He pecado sólo contra ti»), cf. la confesión de David 2Sam 12,13.

15. Acerca de esta interpretación, cfr. O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient,* Friburgo 1964, 267s.

16. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt,* Berlín 1906, XXXIII, citado en M. Hengel, *Judentum und Hellenismus,* Tubinga [2]1973, 252.
17. Para lo que sigue, cf. sobre todo: M. Limbeck, artículo *Sünde im Neuen Testament,* BL 1476-1478, y *El diablo* 247-322.
18. Véase antes, pág. 35.
19. Sobre esto, cf.: StB III, 92-96; IV, 466-483; J. Schmid, artículo *Böser Trieb,* LThK II, 618-620; R.A. Stewart, *Rabbinic Theology,* Londres 1961, 81-85; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum,* Tubinga 1974, 136-140; E.E. Urbach, *The Sages — Their Concepts and Beliefs,* Jerusalén 1975, I, 471-483; ambos con bibliografía más extensa.
20. «La sede del "instinto malo", como también del "instinto bueno" es el corazón, centro del hombre total en su querer y obrar» (Nissen 136 nota 164).
21. Berachot 54a.
22. Numerosas expresiones de los rabinos lo dan a entender; véase, por ejemplo, B. Sukka 52.
23. Véase más adelante, pág. 142-144.
24. Por esto, encontramos también en los textos rabínicos la expresión de que Dios se arrepiente de haber creado el instinto malo (Berachot 52b).
25. Berachot 61c; cf. Urbach 475.
26. En tiempos de Jesús, los rabinos discutían sobre si el instinto malo ya estaba en el hombre a partir de su concepción o a partir de su nacimiento. Prevalecía la segunda opinión, pues — así lo explicaban — si el instinto malo ya estuviese en el hombre a partir de su concepción, se dejaría sentir en el seno de la madre y el niño se abriría con violencia un camino para salir del vientre de la madre antes de tiempo (berešit R. sobre 8,21).
27. Cf., por ejemplo, una visión de conjunto en W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zu Theologie des Matthäusevangeliums,* Munich [3]1964, 213s.
28. Cf., H.-J. Degenhardt. *Lukas — Evangelist der Armen,* Stuttgart 1965.
29. Véase F. Büchsel, ThWNT III, 170-172; S. Lyonnet, DBS VII, 500-502; del mismo autor, *L'hitoire du salut selon le chapitre VII de l'Épître aux Romains,* «Biblica» 43, 1962, 117-151; O. Michel, *Der Brief an die Römer,* Gotinga [4]1966, 172-174.
30. Véase antes, pág. 64-66.
31. De un total de 16 pasajes, sólo en tres (8,24; 9,34; 20,23) se usa el plural, de acuerdo con el lenguaje judío o de la Iglesia primitiva.

III. Satán y el mal

1. Se trata de los libros de Samuel y de los Reyes. Esta interpretación del tiempo de la monarquía desde Saúl hasta el destierro babilónico se

redactó hacia 300 a.C. según nuevos criterios teológicos. Esta nueva redacción se conoce en las ediciones de Biblias cristianas con el nombre de libros 1 y 2 de los Paralipómenos o de las Crónicas.

2. Corresponde al sentido profano de la palabra «Satán». «enemigo» o «adversario» que se opone a un hombre o a Dios (por ejemplo, 1Re 5,18 11,14.23.25; Eclo 21,27; 2Sam 19,23; Mc 8,33 par).

3. El Nuevo Testamento usa dos palabras para designar a Satán: el nombre hebreo σατανᾶς (36 veces) y la palabra griega διάβολος (37 veces), que propiamente significa «calumniador» (sobre esto, véase el papel de Satán en el prólogo del libro de Job). De la palabra griega procede la alemana «Teufel».

4. De los *hasidim,* que más tarde se dividieron, salieron los dos partidos religiosos más importantes de los judíos: los fariseos y los esenios.

5. Cf. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte,* Maguncia [3]1964, 138-148.

6. Ambos son escritos judíos, que, después de la destrucción de Jerusalén el 70 d.C., se preguntan por la validez de la promesa de Dios a la vista de los pecados humanos. Se habla del «Apocalipsis de Baruc sirio», porque la obra escrita originalmente en hebreo sólo se ha conservado completa en una traducción siria. Versión alemana: Rießler 255-309 y 55-113.

7. Cf. W. Harnisch, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte,* Gotinga 1969, 51-57.

8. Como los escritos de este género no tienen, por lo regular, unidad alguna, sino más bien una larga prehistoria y posthistoria en la que concurren elementos diversos, no ofrecen una explicación sistemática y consecuente del mundo celestial y del origen del mal. A esto hay que añadir que sus autores daban rienda suelta a su imaginación. Para dar prestigio a las revelaciones que pretendían haber recibido, las atribuían a alguna de las grandes figuras de la historia, en este caso, el libro se atribuyó a Henoc (Gén 5,18-24), descendiente de Set. Como la Biblia no dice nada de su muerte, pronto se tejieron en torno a su figura las leyendas más fantásticas. El primer libro de Henoc (siglo II a.C.) sólo se ha conservado completo en lengua etíope, por esto se le llama también libro de Henoc etíope (Hen [aeth]). Su lengua original es hebreo o arameo. Versión alemana: Rießler 355-451.

9. La leyenda de la lujuria de los ángeles se conoce en la literatura judía de este tiempo en distintas variantes. En el libro de los Jubileos, los ángeles bajan a la tierra con la buena intención de enseñar a los hombres el juicio y la justicia (4,17), pero luego se dejan seducir por la belleza de las hijas de los hombres (5,1-11). En los *Testamentos de los doce patriarcas,* los ángeles se dejan hechizar tanto por las mujeres que, mientras éstas están con sus maridos, los ángeles se acercan a ellas en figuras de hombres y esto causa que las mujeres den a luz a gigantes (TestRub 5).

10. El libro de los Jubileos es un escrito judío del siglo II a.C. Es una

narración libre de la historia bíblica que va de Gén 1 a Éx 12 aprovechando tradiciones de leyendas judías (Midráš) y creencias populares. El título del libro le viene de que la historia que relata está dividida en «períodos jubilares» de siete años por siete. Traducción alemana: Rießler 539-666.

11. Es característica la formulación «espíritu de enfermedad» Lc 13.11 en el relato de la curación de la mujer que no podía andar enderezada.

12. Sobre las curaciones de enfermos de Jesús, véanse: G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten,* Gütersloh 1974, especialmente 94-102. 273-297; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Friburgo 1975, 159-177 (con bibliografía); K. Kertelge, *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese,* en *Theologische Berichte,* Zurich 1976, 71-105; F. Annen, *Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien,* ibid. 107-144; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas,* Stuttgart 1977.

13. Así es llamado en la Biblia el demonio del desierto, al cual se conducía el macho cabrio de los pecados en el gran día de la expiación (Lev 16).

14. La palabra hebrea *maštēmāh* significa «enemistad».

15. La *Vida de Adán y Eva* es un escrito judío del siglo I a.C. o de los primeros años de la era cristiana que ha llegado a nosotros en diversas versiones. Hasta hoy, falta todo indicio del original hebreo. Versión alemana: Rießler 668-681.

16. Cf. *El diablo,* 175-187.

17. En la *Vida de Adán y Eva* únicamente se usan estos dos nombres: en los *Testamentos de los doce patriarcas* hallamos juntos Beliar, Satán y diablo; en los textos de Qumrán domina Belial.

18. Los *Testamentos de los doce patriarcas* forman un libro de origen judío que se fue formando poco a poco a partir del año 180 a.C. Consta de doce discursos de despedida que se presume que los hijos de Jacob habrían dirigido a sus descendientes. Versión alemana Rießler 1149-1250.

19. Véase *El diablo,* 261ss.

20. Ibid. 165.166.

21. Los ascetas de Qumrán se denominan a sí mismos «hijos de la luz»: «hijos de las tinieblas» son todos los otros hombres, tanto judíos como paganos.

22. Véase *El diablo* 168-169.

23. Cf. Varios, *Die Schöpfungsmythen. Quellen des Alten Orients* I, Einsiedeln 1964; E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël,* Bruselas 1965; M.K. Wakeman. *God's Battle with the Monster,* Leiden 1973.

24. La epopeya toma su título de sus palabras iniciales *enuma eliš* («cuando allá arriba»).

25. Sobre la epopeya de Baal véase sobre todo H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart 1970, 51-80.
26. G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, 385.
27. Sobre el dragón como símbolo del mal en toda la antigüedad el R. Merkelbach. artículo *Drache*, RAC 4, 1959, 226-250.
28. El Apocalipsis de Juan se escribió seguramente bajo el imperio de Domiciano hacia finales del siglo I.
29. Cf. una visión de conjunto en Limbeck, *El diablo*, 202-236.
30. R. Schnackenburg, LThK X, 1965, 748.
31. Véase un resumen en Limbeck, *El diablo* 230-236.
32. La única excepción es 1Cor 7,5 (marido y mujer deben vivir juntos para que Satán no los lleve a la tentación durante la continencia).
33. Véase antes, pág. 102-104.
34. Véase un estudio detallado del tema en Limbeck, *El diablo* 221-230 (con bibliografía).

IV. ¿Cómo reacciona Dios ante el mal?

1. Éx 20,22-23,19; siglo XII a XI a.C.
2. La teología cristiana ha expresado el principio en la fórmula: *In quo quis peccaverit, in eo punietur* («en lo que uno haya pecado, en ello será castigado»).
3 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2/3, Stuttgart [7]1974, 296; trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975.
4. Cf. F. Horst, artículo *Vergeltung* II, RGG VI, 1343-1346.
5. Cf. B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*, Stuttgart 1972, 61-69.
6. Ibid. 71.
7. Cf. F. Maass, artículo *Sühnen*, THAT I, 842-857.
8. El texto procede seguramente del siglo VIII a.C.
9. Cf. J.J. Stamm, artículo *Vergeben*, THAT II, 150-160 y los artículos y estudios allí citados.
10. Véase antes, pág. 59s.
11. Véase antes, pág. 73-74.
12. Aquí se puede pasar por alto el problema de si esta y otras afirmaciones escatológicas del evangelio de Juan se han de atribuir a una redacción posterior.
13. El texto paralelo Mc 2,17 dice únicamente: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores». Lucas pone en claro que esta llamada de Jesús exige necesariamente una conversión. Para el tema de la conversión y perdón en los evangelios, véase H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden*, Stuttgart 1974.
14. Véase antes, pág. 32s
15. A Israel representado como esposa infiel.

LA RESPUESTA DE LA IGLESIA

V. La lucha de los padres de la Iglesia

1. Friburgo de Brisgovia [2]1957-1965.

2. Tubinga [3]1957-1962.

3. *Stromata* 7,16,2.5.

4. Apocatástasis = restauración, aquí se trata de la restauración del estado original sin pecado. Principales textos de esta doctrina en Orígenes, *De principiis* I, 6 y III, 6.

5. Posiblemente se trata de la campaña militar contra el emperador romano Gordiano III (242-244). En la misma campaña luchó Plotino en el campo romano.

6. Esta escatología cosmológica no excluye la individual, según la cual en el otro mundo se retribuirá a los buenos por sus buenas acciones (cf. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus,* Stuttgart 1961, 67-69). En el maniqueísmo no se reflexiona sobre la libertad y responsabilidad personales.

7. Sobre la problemática del mal en Agustín, véanse especialmente: E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins,* Stuttgart 1934; F. van der Meer, *San Agustín, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965; M. Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus,* Ratisbona 1963; J.N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin,* en *Recherches Augustiniennes* III, París 1965, 133-160; E. Mühlenberg, *Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht,* «Kerygma und Dogma» 15, 1969, 226-238, E. Te Selle, *Augustine the Theologian,* Londres 1970; H. Haring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins,* Zurich 1979

8. Ep. 215 *ad Valentium,* del año 426/427.

9. *Conf.* VII, 3,4.

10. *De vera religione* 18,35 y passim.

11. *Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni?* (Enchiridion 3,11).

12. Sobre esto véase R Jolivet, *Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal,* en *La pensée grecque et la pensée chrétienne,* París 1955, 85-156, sobre el tema en 102-111.

13. Según la fórmula famosa de Agustín, la gracia no operó en el primer hombre un *non posse peccare,* sino un *posse non peccare (De correptione et gratia* 33).

14. *De perfectione iustitiae hominis* 9.

15. Acerca de la doctrina del pecado original en Agustín véase sobre todo: U. Baumann, *Erbsünde?,* Friburgo 1970, 24-44.

16. *Sunt omnes homines una quaedam massa peccati (De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2,16).

17. Sobre la doctrina de la predestinación en Agustín véase ahora: G. Kraus, *Vorherbestimmung,* Friburgo 1977, 27-58. También 370-374 con más bibliografía.

18. B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie,* Friburgo [7]1966, 406; trad. cast.: *Patrología,* Espasa, Madrid.

19. Cf. H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2.Jahrhunderts nach Christus,* Winterthur 1957.

20. Véase sobre todo: Orígenes, *Contra Celsum* 6,44s; *in Ex.Lom.* 6,9 y passim, e Ireneo, *Adversus haereses* V,21,1 y 3; 23,2 y passim.

21. Así en *De Genesi contra Manichaeos* II,18,28; véase también *De sermone Domini in monte* I,34.

22. *De civitate Dei* XIV,13,1.

23. *Quoniam diabolus culpae auctor est* (*Contra duas epistolas Pelagianorum* I,6,11).

24. *...ea bonitate, qua naturis omnibus praestat ut sint, qua etiam ipsum facti subsistere diabolum (Contra Julianum Pelagianum* III, 9,19, etc.).

VI. La fe en el diablo

1. Cf. R. Allers, *Anselm von Canterbury,* Viena 1936, 241-250.

2. Prólogo al Monologion, *Opera omnia,* ed. dir. por F.S. Schmitt, Seckau-Roma-Edimburgo 1938-1951, I, 8 (Allers 255).

3. Cf. R. Pouchet, *La rectitudo chez Saint Anselme,* París 1964.

4. Sobre la caída del diablo 13-20, *Opera* I, 255-266 (Allers 483-489).

5. Anselmo trata sobre el mal en distintas ocasiones, con más detalle en su obra *Sobre la caída del diablo.*

6. Sobre la concepción virginal y el pecado original 5, *Opera* II, 146; o: *malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum* (Sobre la caída del diablo 11, *Opera* I, 251; Carta a Mauricio, *Opera* III, 224-228; Allers 109-112). - Sobre el concepto del bien «debido» véase más adelante, pág. 152.

7. Sobre la compatibilidad de la preciencia, predestinación y gracia de Dios con el libre albedrío III, 12. *Opera* II, 284 (Allers 559).

8. Ibid. 285 (Allers 559).

9. Especialmente en *Por qué Dios se hizo hombre* I, 22, *Opera* II, 90.

10. Sobre la caída del diablo 27, *Opera* I, 275 (Allers 496s).

11. Cf. A.D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin,* [4]París 1925; tr. al. Leipzig 1928, 401-417 y passim; trad. cast.: *Santo Tomás de Aquino,* Fontis, Buenos Aires; del mismo autor, *El problema del mal,* Epesa, Madrid; M. Huftier, *Le péché dans la théologie augustinienne et thomiste,* Lille 1958; G. van Riet, *Le problème du mal dans la philosophie de la religion de Saint Thomas,* «Revue philosophique de Louvain» 71, 1973, 5-45.

12. F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* I, Viena [2]1955, 337.

13. «La falta del bien que uno debería tener por naturaleza *(defectus boni quod natum est et debet haberi,* q. 48 a. 5 ad 1; cf. I-II q. 75 a. 1 c).

14. *Malum non potest esse nisi in bono* (De malo q. 1a. 2; cf. S. Th. I q. 48 a. 3).

15. *Corruptio unius est generatio alterius* (S. Th. I q. 22 a. 2 ad 2, etc.); o al revés: *generatio unius est corruptio alterius* (S. Th. I q. 19 a. 9 c).

16. *Defuctus unius cedit in bonum alterius* (S. Th. I q. 22 a. 2 ad 2).

17. *Bonum est causa mali* (S. Th. I q. 49 a. 1).

18. La enseñanza de que el mal aumentaba la belleza total del universo era común en la teología medieval.

19. La segunda parte de la *Summa* se subdivide en dos mitades. En la primera *(Prima Secundae)* se tratan cuestiones generales sobre la moralidad, la segunda *(Secunda Secundae)* se refiere a la telogía moral especial que Tomás desarrolla partiendo de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. Sobre la doctrina de Tomás de Aquino acerca de la moralidad del obrar humano véase, entre otros, I. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der sittlichen Handlung im Mittelalter,* Münster 1962, 580-646.

20. Véase sobre todo la *Quaestio* 18 de la *Prima Secundae.*

21. Sobre el libre albedrío en Tomás de Aquino véase O.M. Pesch. *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther,* «Catholica» 17, 1963,197-244; y también la bibliografía más antigua, sobre todo, G. Siewerth, *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit,* Düsseldorf 1954; L. Oeing-Hanhoff, *Zur thomistischen Freiheitslehre,* «Scholastik» 31, 1956, 161-181; también A. Zimmermann, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin,* en Oeing-Hanhoff (dir.). *Thomas von Aquin 1274/1974,* Munich 1974, 125-159.

22. Acerca de esta idea plenamente bíblica, véase lo que se dijo antes en las pág. 111-119s.

23. S. Th. I-II q. 75-84.

24. S. Th. I q. 49 a. 3.

25. S. Th. I q. 63s.

26. No, en cambio, el concilio Lateranense IV que había tenido lugar poco antes (1215). Todavía en 1976, la Conferencia episcopal alemana argumentaba a partir de este concilio.

27. Cf., por ejemplo, B.G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter* III, Paderborn 1930, 257ss.

28. S. Th. II-II q. 11 a. 3.

29. Sobre esto, véase especialmente H. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther,* Berlín 1931; H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers,* Gotinga 1967.

30. Barth 189s.

31. Cf. Obendiek 52-61.

32. WA 43,123.

33. WA 8,149.

34. WAB 2,474.

35. Obendiek 63-71.

36. Barth 200.

37. E. Seeberg, *Luthers Theologie* I, Gotinga 1929, 165-167; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV/I, Darmstadt [5]1953, 212-214; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh [3]1972, 144-150.

38. *Melius enim iudicavit de malis bene facere quam mala nulla esse permittere (Enchiridion* 8,27).

39. Barth passim, especialmente 74-82 y 197.

40. Barth 190-195.

VII. Las brujas, ¿una encarnación del mal?

1. Documentación sobre el tema de las brujas (definición, origen, proceso, juicio eclesiástico y civil, así como bibliografía hasta 1974) en Katharina Elliger. *Brujería*, en *El diablo* 362-407. Además de la bibliografía allí citada, véanse: G. Becker y otros, *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Francfort 1977; H. Döbler, *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung*, Munich 1977; M. Hamers, *Hexenwahn und Hexenprozesse*, Francfort 1977; C. Honegger (dir.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Francfort 1978.

2. S. Th. I q. 51 a. 3-6 (cf. pág. 158).

3. Todavía Lutero exigía que tales niños fuesen ahogados, porque en vez de tener alma tenían al diablo (WAT 5,5207).

4. Sobre esto véase F. Merzbacher, *Die Hexenprozesse in Franken*, Munich [2]1970, 70-72. 29s.

5. Sobre esto, véanse los análisis más recientes de crítica social y de la época en Becker y otros, sobre todo en los capítulos I, II, 2 y II, 4.

6. H. Brackert, *«Unglückliche, was hast du gehofft?» Zu den Hexenbüchern des 15. bis 17. Jahrhunderts*, en Becker y otros 131-187, aquí 179.

7. Véase sobre esto B. Lang, *Der Teufel und die Juden*, en *Teufelsglaube* 477-489.

8. C. Gérest, *El demonio en el ambiente teológico de los cazadores de brujas. A propósito de «El martillo de las brujas» obra del siglo XV*, en «Concilium» 103 (1975) 370-390, aquí 371.

9. J. Sprenger y H. Institoris, *Malleus maleficarum*. Traducido por primera vez al alemán por J.W.R. Schmidt con una introducción del mismo, Berlín 1906, reimpresión 1974.

10. *Martillo de brujas* I, 50.

11. Ibid. II, 270s.

12. Ibid. I, 162.

13. Ibid. I, 167.

14. K. Baschwitz, *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seine Bekämpfung,* Munich 1963, 301; trad. cast.: *Brujas y procesos de brujerías,* Caralt, Barcelona 1968.

15 Véase sobre esto C. Ernst, *Teufelsaustreibung. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert,* Berna 1972, 61.69.71.88.92. 103s. También Lutero acabó el exorcismo de una muchacha con un puntapié.

16. Por ejemplo, *Martillo de brujas* II, 106s. 178. 249s.

17. Ibid. II, 78-88.

18. Ibid. I, 127-136.

19. J. Brenner/G. Morgenthal, *Sinnlicher Widerstand während der Ketzer- und Hexenverfolgungen. Materialien und Interpretationen,* en Becker y otros 188-239, aquí 229.

20. *Martillo de brujas* I, 106.

21. M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Francfort 1969, 119; trad. cast.: *Dialéctica del iluminismo,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1969.

22. Sobre esto véase la sección «Hebammen, weise Frauen, Ärztinnen im Mittelalter», en Becker y otros 79-127.

VIII. ¿Es la posesión una manifestación del mal?

1. Sobre el caso de Klingenberg véase la documentación *Tod und Teufel in Klingenberg,* Aschaffenburg 1977.

2. Sobre esto, véanse Katharina Elliger, *Posesión diabólica,* en *El diablo* 325-361 y la bibliografía allí citada, especialmente, T. Oesterreich, *Die Besessenheit,* Langensalza 1921; C. Balducci, *Los endemoniados, hoy,* Marfil, Alcoy 1966; A. Rodewyk, *Die dämonische Besessenheit im Lichte des Rituale Romanum,* Aschaffenburg 1963; id., *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutungen,* Aschaffenburg ²1970; W.C. van Dam, *Dämonen und Besessene,* Aschaffenburg 1970.

3 Sobre esto véase *El diablo* 342-346 (con bibliografía).

4. Cf. M. Viller - K. Rahner. *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo 1939.

5. Véase antes, pág. 90s, 107ss.

6. Sobre esto véase *El diablo* 346ss y en el caso presente sobre todo H. Bender, *Teufelskreis der Besessenheit. Exorzismus und Dämonologie im Lichte der Tiefenpsychologie und Parapsychologie,* en *Tod un Teufel in Klingenberg* 130-139.

7. Sobre esto véase *El diablo* 348, nota 46.

8. Bender 136.

9. Cf. sobre esto E. Bauer (dir.), *Psi und Psyche. Neue Forschungen zur Parapsychologie,* Festschrift Bender, Stuttgart 1974, así como Bender en el lugar citado.

10. Suplemento extra a la hoja diocesana de Wurzburgo del 12-8-1976.

11. Sobre esto con detalle en Katharina Elliger, *Besessenheit heute? Ihre theologische Fragwürdigkeit,* en *Tod und Teufel in Klingenberg* 47-65, aquí 48-50; véase además J. Kremer, *Besessenheit und Exorzismus. Aussagen der Bibel und heutige Problematik,* «Bibel und Liturgie» 48, 1975, 22-28.

12. M. Schmaus, *Teología dogmática* III, Rialp, Madrid 1962, 322 (de la ed. original alemana).

13. *Dämonische Besessenheit heute,* 267.

14. D. Zähringer, *Die Dämonen,* en *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 996-1019, aquí 1009; trad. cast.: *Mysterium Salutis,* 5 vols., Cristiandad, Madrid 1975; cf. también K. Rahner, LThK II, 299.

15. Cf. H. Leuner, *Über den Wandel der psychischen Massenphänomene,* en W. Bitter (dir.), *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart,* Stuttgart 1965, 99-110.

16. Cf. sobre esto Ernst 67-80.

17. Cf. M. Wilson, *Exorcism. A clinical-pastoral practice which raises serious questions,* «The Expository Times» 86, 1974-1975, 292-295.

IX. El mal en el pensamiento de la edad moderna

1. Los textos citados en IV. 15,5.2.9.

2. F. Streicher, *S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici,* 2 vols., Roma/Munich 1933/1936. La primera edición monumental latina del catecismo, salida a luz el 1555, lleva el título *Summa doctrinae christianae.*

3. Streicher I, 150s; II, 67.153.

4. Streicher I, 49.150.

5. En su catecismo alemán de 1564, encontramos en la explicación de la sexta petición del padrenuestro la siguiente pregunta y respuesta: «¿Cuál es nuestro anhelo en la sexta petición: No nos induzcas a la tentación?

»Nosotros pecadores débiles, impugnados y afligidos pedimos aquí que venga y nos asista la fuerza y el poder divinos contra los enemigos dañinos de nuestra alma y bienaventuranza. Estos enemigos son: el mundo vanidoso, nuestra propia carne pecadora y el diablo mil veces astuto, envidioso y lleno de rabia» (Streicher II, 39s).

6. Streicher I, 50.152s.

7. *Dottrina cristiana breve, Opera omnia,* París 1870/1874, reimpresión Francfort 1965, vol. 12, 261-282.

8. *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana,* ibid. 283-337.

9. Ibid. 330; véase además, en el tratado de controversia *De amissione gratiae sive de statu peccati,* el cap. *De peccati definitione, Opera* vol. 5, 213s.

10. *Dichiarazione* 301.

11. Véase antes, pág. 158s.

12. Vol. 12, 304-306.

13. R.P. Francisco Suárez *Opera omnia,* París 1856-1861.

14. *Opera* II, 880-897.

15. *Peccatum est actus, seu transgressio libera divinae legis (Opera* IV, 515)

16. Ibid. 571s.

17. Ibid. 572-580

18. *De homine clarum est, quomodo possit esse causa peccati alterius, scilicet consulendo et praecipiendo* (ibid. 571).

19. *Opera* II, 1076-1084.

20. *Der Streit der Fakultäten, Werke,* en 6 vols., ed. dir. por W. Weischedel, Darmstadt 1956-1964, VI, 290s; trad. cast.: *El conflicto de las facultades,* Losada, Buenos Aires 1963.

21. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, Werke* VI, 53, trad. cast.: *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?,* en *Filosofía de la historia,* Ed. Nova, Buenos Aires [2]1964, 58-67.

22. «En esta ilustración no se pide más que libertad» (ibid. 55).

23. Ibid. 59.

24. K. Jaspers, *Kant: Leben, Werk, Wirkung,* Munich 1975, 16.73.131s.

25. *Kritik der reinen Vernunft, Werke* II, 671-676: trad. cast.: *Crítica de la razón pura,* Alfaguara 1978.

26. Kant cita el ejemplo de la beneficencia por vanidad o por el placer de dar alegría *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke* IV, 24; trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Espasa Calpe, Madrid [5]1977).

27. = Libre albedrío.

28. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke* IV, 678; trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Alianza. Madrid 1969.

29. Ibid. 679.

30. Ibid. 694.

31. Cf. K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant,* en *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze,* Munich 1951, 90-114.

32. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke* IV, 680; trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Alianza, Madrid 1969.

33. Ibid.

34. Ibid. 686.

35. Ibid.

36. Ambas citas **ibid. 693s.**

37. Ibid. 686.

38. Ibid. 697s.

39. Ibid. 698.

40. Las cuatro citas ibid. 703s.
41. Ibid. 738.
42. Ibid. 734
43. Ibid. 739.
44. Ibid. 751.
45. Ibid. 734s.
46. Werke VI, 103-124.
47. Ibid. 114.
48. Ibid. 110.
49. Ibid.
50. En el fondo, Kant rechaza como una aberración de la razón humana el querer o tener que justificar a Dios por el mal que hay en el mundo. En ello ve una tergiversación de la razón originalmente moral en una razón puramente «teorética».
51. Ibid. 115.
52. Ibid. 116.
53. Cf. Hans Schmidt, *Verheissung und Schrecken der Freiheit,* Stuttgart 1964, 35s.
54. Cf. Erik Schmidt, *Hegels System der Theologie,* Berlín 1974, 1-4.
55. *Enzyklopädie* Par. 86 (ed. dir. por F. Nicolin/O. Pöggeler, Hamburgo [6]1959, 106s); trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 3 vols., Ed. Victoriano Suárez, Madrid 1942.
56. Schmidt, *System* 81-85.
57. *Logik, Werke* 4, 157. Si no se advierte lo contrario, las citas se refieren a la *Jubiläumsausgabe* (reproducción Stuttgart 1949-1958), si bien se usa una edición modernizada de más fácil lectura. (Trad. cast.: *Lógica,* Aguilera, Madrid 1971.)
58. *Philosophie der Religion, Werke* 15, 426.
59. Ibid. *Werke* 15, 112.
60. *System der Philosophie, Werke* 8, 111.
61. *Philosophie der Religion, Werke* 15, 285.
62. Ibid.
63. *Philosophie der Religion, Werke* 16, 72-74.
64. Ibid. 74.
65. Schmidt, *System* 162.
66. *Philosophie der Religion, Werke* 16, 74. En este punto, el pensamiento de Hegel es correctamente bíblico.
67. Cf. Schmidt, *Verheissung* 113-128; J. Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde,* Berlín 1977, 90-96.
68. *Geschichte der Philosophie, Werke* 19, 106; trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1955.
69. *Philosophie des Rechts, Werke* 7, 201; trad. cast.: *Filosofía del derecho,* Editorial Claridad, Buenos Aires [5]1961.

70. Ibid. 204
71. Ibid. 200.
72. Ibid. 202.
73. *Philosophie der Religion, Werke* 15, 425s.
74. Ibid. 112.
75. Sobre ésta, véase especialmente K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte,* Zollikon-Zurich [2]1952.
76. Sobre la «escuela de Tubinga», véase sobre todo J.R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule,* Friburgo 1964; sobre las muy diversas tendencias dentro de esta «escuela», véase R. Reinhardt (dir.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie,* Tubinga 1977.
77. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie,* Friburgo 1933, 231.
78. M. Schmaus, *Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts,* en K. Feckes y otros, *Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft,* Maguncia 1935, 29-54, aquí 37.
79. Friburgo de Brisgovia [3]1961, 631ss.
80. Ibid. 633.
81. Ibid. 634.
82. Ibid. 635.
83. Ibid. 644.
84. Ambas citas ibid. 653.
85. Ibid. 659.
86. Ibid. 681.
87. Ibid. 746.
88. Ibid. 750s.
89. De la abundantísima bibliografía más reciente acerca del problema del «pecado original» se puede mencionar: H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre,* Stuttgart [4]1968. K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde,* Olten 1969; U. Baumann, *Erbsünde?,* Friburgo 1970: A. Vanneste, *Het dogma van der Erfzonde,* Tielt 1969 = *Le dogme du péché originel,* Lovaina 1971; C. Baumgartner, *El pecado original,* Herder, Barcelona 1971.

LA RESPUESTA DE LAS CIENCIAS MODERNAS

X. Conceptos que substituyen el concepto del mal

1. Acerca del fenómeno del terrorismo véase F. Wördemann, *Terrorismus,* Munich 1977.

2. «Vacío ético» es el título de un artículo notable de D.A. Seeber, «Herderkorrespondenz» 31, 1977, 589-593.

3. Sobre la disfuncionalidad del concepto «mal» en la actualidad y la pérdida de interés social de todos los conceptos teológicos cf. Ch. Gremmels, *Soziologische Aspekte,* en G. Altner - E. Anders (dir.), *Die Sünde - das Böse - die Schuld,* Stuttgart 1971, 33-47.

4. L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen,* en H. Hafner y otros, *Realität und Wirklichkeit des Bösen,* Wurzburgo 1965, 37-68. aquí 41. Se expresa de forma parecida W. Oelmüller, *Interpretación actual del dolor y del mal,* en «Concilium» 103 (1975) 417-435, aquí 417-422.

5. P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen;* del mismo autor, *Symbolik des Bösen,* ambos en Friburgo 1971, trad. cast.: *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969 (libro I: *El hombre lábil,* libro II: *La simbólica del mal*).

6. K. Jaspers, *Philosophie* III: *Metaphysik,* Berlín [3]1956, 75-79, trad. cast.: *Filosofía,* 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1958.

7. Oelmüller 200 cree que, sólo en este punto y aún con limitaciones, la filosofía moderna tiene alguna competencia en la cuestión del sufrimiento y del mal.

8. Oelmüller 200.

9. *Abriss der Psychoanalyse, Gesammelte Werke* 17, Francfort [4]1966, 70; trad. cast.: *Esquema del psicoanálisis,* en *Obras completas,* 3 vols., Biblioteca Nueva Madrid, t. II 1968, 101-149; t. III 1968, 361-447.

10. Sobre esto, E. Fromm, *Freuds Aggressions- und Destruktionstheorie,* en *Anatomie der menschlichen Destruktivität,* Hamburgo 1977, 492-532; trad. cast.: *Anatomía de la destructividad humana,* siglo XXI, Madrid [2]1978.

11. Ibid. 32.

12. Ibid. 21.

13. Sobre la obra de Fromm, véase ahora R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik,* Stuttgart 1978.

14. K. Lorenz, *Das sogennante Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression,* Viena [36]1974, 70; trad. cast.: *Sobre la agresión. El pretendido mal,* Siglo XXI, Madrid [3]1978.

15. W. Wieser, *Konrad Lorenz und seine Kritiker,* Munich 1976, 27.

16. Para la crítica a la obra de Lorenz, véanse, entre otros, W. Czapiewski/G. Scherer, *Der Aggressionstrieb und das Böse,* Essen 1967, 48-51; R. Denker, *Aufklärung über Aggression,* Stuttgart [3]1971, 120s y 135-138; H. Selg (dir.), *Zur Aggression verdammt?,* Stuttgart 1971,46-52; W. Wieser (véase antes nota 15).

17. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten,* Viena 1973, 88; trad. cast.: *El hombre preprogramado,* Alianza, Madrid 1977.

18. Wieser 19.

19. I. Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, Munich 1975, 229s.

XI. El vencimiento del mal

1. Lorenz 351-368.

2. *Der vorprogrammierte Mensch* 272; trad. cast.: *El hombre preprogramado*, Alianza, Madrid 1977.

3. *Krieg und Frieden* 233 y 186.

4. E. Fromm, *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Constanza 1968, 172.

5. Ibid. 179

6. *Gesammelte Werke*, vol. 14, Francfort [3]1963, 419-506; trad. cast.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. III, Biblioteca Nacional, Madrid 1968, p. 1-65.

7. *Das Menschliche* 150.

8. Cf. sobre todo *Das Ich und das Es* y *Jenseits des Lustprinzips*, *Gesammelte Werke*, vol. 13, Francfort [5]1967, 235-289 y 1-69; trad. cast.: *El yo y el ello*, en *Obras completas*, t. II, Biblioteca Nacional, Madrid 1968, 9-30; *Más allá del principio del placer*, ibidem, t. I, 1097-1124.

9. Sobre esto, véase C.G. Jung, *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, *Gesammelte Werke*, vol. 11, Zurich 1963, 669-681; J. Jacobi, *Der Weg zur Individuation*, Zurich 1965; I. Beck, *Das Problemm des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C.G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik*, Munich 1976; M. Battke, *Das Böse bei Freud und Jung*, Düsseldorf 1978.

10. L. Szondi, *Moses. Antwort auf Kain*, Berna 1973, 153; cf. también la obra anterior de Szondi: *Kain. Gestalten des Bösen*, Berna 1969, y la crítica de W. Strolz, *Kain und Moses in der Schicksalsanalyse Leopold Szondis*, «Orientierung» 38, 1974, 65-68.

11. J. Rudin, *Das Schuldproblem in der Tiefenpsychologie von C.G. Jung*, *Weltgespräche* 6, Friburgo 1968, 61-71, aquí 71.

12. E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zurich 1949, 105.

XII. El hombre y el medio ambiente

1. *behaviour* = comportamiento, conducta.

2. F.S. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Hamburgo 1973, 120; trad. cast.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona 1972.

3. Ibid. 118

4. Ibid. 202

5. Ibid. 205.
6. Ibid. 106 y passim.
7. Ibid. 216.
8. Para Skinner Dios es el «modelo arquetípico de una ficción» (206)
9. Ibid. 204.
10. A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, Munich [11]1974, 22.
11. Sobre esto, véase Fromm, *Anatomie* 245-486; trad. cast.: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid [2]1978.
12. A. Kaiser, *Aggressivität als anthropologisches Problem*, en A. Plack (dir.), *Der Mythos vom Aggressionstrieb*, Munich 1973, 43-67, aquí 61.
13. Wieser 29.
14. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitug* (1843), en *Karl-Marx-Ausgabe*, vol. 1, ed. de H.-J. Lieber/P. Furth, Darmstadt 1962, 497; trad. cast.: *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*, Grijalbo, Barcelona 1974.
15. Sobre esto, véase W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Maguncia 1973, 151-168, sobre todo 160ss y 166s
16. I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Munich 1970, 97s.
17. Korff 85.
18. *Gesellschaft und Freiheit*. Munich 1965, 129; trad. cast.: *Sociedad y libertad*, Tecnos, Buenos Aires 1966.
19. *Aggression und Anpassung* II, «Psyche» 12, 1958/1959, 523-537, aquí 256; ahora también en *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Francfort 1971, 37-95, aquí 77.
20. Korff 174.
21. Ibid. 176.
22. H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort 1969, 196s.
23. Korff 159.
24. *Anatomie* 90; trad. cast.: *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid [2]1978.
25. Véase antes, pág. 307, nota 15.
26 Wieser 23-27.
27. Ibid. 26s.
28. Ibid. 57.
29. Ibid. 32.

XIII. Moral autónoma

1. Sobre esto, cf. G. Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, ZThK 57, 1960, 318-356.

2. *Autonome Moral und christlicher Glaube,* Tubinga 1971, 13 nota 4.
3. Sobre los conceptos razón y razón original, véase Korff 62-75.
4. Sobre esto, véase A. Auer, *Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?,* ThQ 155, 1975, 53-68. Auer cita aquí como definición más concisa de «pecado» en el sentido de la moral autónoma las palabras de Tomás de Aquino: «Sólo podemos ofender a Dios, obrando contra nuestro propio bien» (*S. c. Gent.* III, 23).
5. Korff 93.
6. *Autonome Moral* 17, véase también 32 y 52.
7. Korff, *Normtheorie,* en A. Hertz y otros (dir.), *Handbuch der christlichen Ethik* vol. 1, Friburgo de Brisgovia 1978 (en prensa).
8. Auer, *Autonome Moral* 16.
9. Korff, *Norm und Sittlichkeit* 68, en donde se refiere a N. Hartmann, *Ethik,* Berlín [3]1949, 148-160 («sobre el ser-en-sí ideal de los valores»).
10. Ibid. 67s y passim; *Handbuch* (en prensa).
11. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?,* «Stimmen der Zeit» 185, 1970, 99-112, aquí pág. 100. nota 1.
12. Auer, *Autonome Moral* 161.
13. Ibid. 163.
14. Sobre esto cf. la sección «Das christliche Proprium und die Autonomie des Sittlichen», ibid. 173-184. Sobre esta temática, véase además H. Küng, *Christ sein,* Munich 1974, 520-544 (trad. cast.: *Ser cristiano,* Eds. Cristiandad, Madrid 1977).

EL CRISTIANO Y EL MAL

XIV. El mal, elemento de la creación

1. «El mundo creado y juzgado como bueno por Dios es el mundo en y con el que se iniciará y llevará a término una historia que cumpla el sentido de la creación» (C. Westermann, *Genesis* I. Neukirchen 1974, 229).
2. Véase antes, 188s.
3. El hecho de que después de la creación del firmamento falte la fórmula «y vio que era bueno» (v. 7), en el texto hebreo, se debe seguramente a un descuido, como muestra la comparación con la antigua traducción griega (Septuaginta).
4. Véase antes, pág. 32s y 54s.
5. L. Scheffczyk, *Der Ursprung des Bösen im Lichte der katholischen Glaubensaussagen,* en H. Häfner y otros, *Realität und Wirksamkeit des Bösen,* Munich 1965, 91-119, aquí 100.
6. «En el pecado de Adán se describe todo pecado humano y sus consecuencias. Estos hechos no tendrían que negarse» (N. Lohfink, *Der theolo-*

gische Hintergrund der Genesiserzählung vom Sündenfall, ibid. 69-89, aquí 83).

7. Cf. H. Haag, *Der «Urstand» nach dem Zeugnis der Bibel,* ThQ 148, 1968, 385-404.

8. *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde,* Augsburgo 1970, especialmente 89-102; además el trabajo antes citado, nota 5.

9. *Ursprung* 99.

10. *Wirklichkeit* 94.

11. *Melius enim iudicavit de malis bene facere quam mala nulla esse permittere (Enchiridion* 8, 27).

12. *Ursprung* 111.

13. *Wirklichkeit* 96.

14. Ibid. 102.

15. Otras expresiones de Scheffczyk no dejan lugar a dudas de que éste considera la fe en el diablo imprescindible «como medio de contraste y momento que cohíbe la comprensión de la realidad salvadora» («Christlicher Glaube und Dämonenlehre», MüThZ 26, 1975, 387-396, aquí 388).

16. Véase antes, pág. 198s.

17. W. Beinert, *Müssen die Christen an den Teufel glauben?,* «Stimmen der Zeit» 102, 1977. 541-554, aquí 553.

18. Ibid.

19. W. Kasper también trabaja con este concepto discutible, cuando dice que Dios, al dar la libertad al hombre, se puso en «riesgo» *(Das theologische Problem des Bösen,* en W. Kasper/K. Lehmann (dir.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit,* Maguncia 1978, 41-69, aquí 54).

20. Texto completo en «Ecclesia» 32 (1972), pág. 1605ss.

21. El 29 de junio del mismo año, en una homilía pronunciada en la basílica de San Pedro, el papa ya había caracterizado la situación de la Iglesia al decir que «por una rendija había penetrado el humo de Satán en el templo de Dios» *(El diablo* 82s).

22. Véase H. Haag, *Ein fragwürdiges römisches Studiendokument,* ThQ 156, 1976, 28-34.

23. Véase antes, pág. 173.

24. Véase antes, pág. 179.

25. Sobre esto, véase H. Haag, *Rettet den Teufel!,* «Süddeutsche Zeitung» 12./13. marzo 1977.

26. Hoja diocesana de Ratisbona 3 de octubre 1976.

27. Sobre el pecado de los ángeles véase antes, pág. 87-90s.

28. Herder, Barcelona 1979.

29. *Der Stellenwert des Teufels im christlichen Glauben,* en H.-M. Barth - H. Flügel - R. Rieß, *Der emanzipierte Teufel,* Munich 1974, 109-170.

30. Vol. III, Herder, Barcelona 1979.

31. Véase antes, nota 19.

32. Se concede que Israel siempre creyó «que todos los hombres sin

excepción eran pecadores, y que la pecaminosidad pertenecía al hombre como una «segunda naturaleza», pero al mismo tiempo se hace la salvedad: «Esa índole pecadora, sin embargo, no se puede explicar, en ningún caso por la naturaleza del hombre formado a imagen divina» (Auer-Ratzinger 604).

33. Esto puede decirse también de las contribuciones al tema de W. Kasper y K. Lehmann antes mencionadas (véase antes, nota 19). La afirmación de Lehmann: «El hombre muy dotado de inteligencia es el que está en situación de pecar más, no el subdesarrollado a quien impulsan los instintos» es muy certera, pero no vale tanto como explicación del origen del pecado. El suponer que para la primera posibilidad de pecado sea necesario un «espíritu puro», único capaz de «encontrar por sí mismo y espontáneamente el pecado», pues el hombre más genial no bastaría para llegar a ello, contradice el testimonio de la Biblia y no va más allá de la probabilidad de una pura especulación.

34. Esta pregunta, con razón tildada de «fatigosa» (Beinert 553), no la hacen los adversarios de la creencia en el diablo (cf. *El diablo* 31s), sino defensores. El tratamiento más reciente del tema por K. Lehmann (*Der Teufel — ein personales Wesen?*, [nota 19] 71-98) no consigue ir más allá esencialmente de las posturas de antes y tiene que practicar saltos de pensamiento acrobáticos para salvar la «personalidad» del diablo. J. Ratzinger intentó con poco éxito acercarse más al tema con el término *Un-Person* (impersona; *Dogma und Verkündigung*, Munich 1973, 233).

35. L. Scheffczyk, ThR 73, 1977, 133.

36. *Dei Verbum*, art. 12; *Gaudium et spes*, art. 62.

37. Cf. H. Haag, ThQ 148, 1968, 385-404.

38. N.M. Wildiers, *Weltbild und Theologie*, Einsiedeln 1974, 390s.

39. Se refiere a la evolución.

40. *Mein Weltbild*, Olten 1975, 60s (trad. cast.: *Las direcciones del porvenir*, Taurus, Madrid 1974). No se comprende por qué esta manera de ver, por otra parte plenamente bíblica, haya de considerarse una «solución demasiado simple» (Beinert 554 nota 9).

41. *Weltbild* 85, nota 37.

XV. Vivir con el mal

1. Abraham: Gén 12,10-20; Jacob: 25,29-34; 27; Moisés: Núm 20,12; Dt 1,37; David: 2Sam 11s entre otros.

2. Oseas idealiza un tiempo de un primer amor puro en el desierto (Os 2,17; 11,1; 13,4s; cf. Jer 2,6s), pero los relatos históricos lo contradicen.

3. Véase antes, pág. 59s.

4. Cf. W. Kornfeld, artículo *Pena de muerte*, BL 1484-1487.

5. Cf. W. Zimmerli, ZAW 66, 1954, 13-19; Karl Elliger, *Leviticus*, Tubinga 1966, 101.

6. Cf. W. Rudolf, *Jona*, en *Archäologie und Altes Testament*, Festschrift K. Galling, Tubinga 1970, 233-239.

7. Véase antes, pág. 83-86.

8. Sobre la relación entre la redacción de Mt y el texto paralelo de Lc 17,3, véase W. Pesch, *Mattäus der Seelsorger*, Stuttgart 1966, 36-38.

9. Sobre esto, véase la sección «Der Synagogenbann» en StB IV, 293-333.

10. Cf. el contraste τοὺς ἔξω - τοὺς ἔσω (v. 12s) y la distinción expresa entre «mundo» (κόσμος) y «hermano» (ἀδελφός) en v. 10s.

11. Véase antes, pág. 34s.

12. Véase antes, pág. 35s.

13. Cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* I, Gotinga 1975, 178-185.

XVI. Superar el mal con el bien

1. Véase antes, pág. 115-117.

2. Según la encíclica *Populorum progressio* del papa Pablo VI (1967), los males económicos y sociales de nuestro tiempo significan: «Exceptuando el caso de un gobierno establecido de violencia evidente que viola los derechos fundamentales de la persona y daña seriamente el bienestar común del país, toda revolución engendra nuevas injusticias, lleva consigo nuevas perturbaciones del equilibrio, provoca nuevos desórdenes No se puede extirpar el mal existente con otro mal mayor» (n.º 31).

3. La forma primitiva de la parábola (v. 24.26.28b.29) se habría referido a Jesús mismo.

4. Cf. Limbeck, *El diablo* 241ss.

5. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Mattäus*, Gotinga ²1976, 204: «Se amonesta contra el celo impaciente, por el que el hombre quiere ejecutar por sí mismo el juicio de Dios.»

6. Véase antes, pág. 196s.

7. Si bien se discute la interpretación del texto, es legítimo entenderlo en este sentido.

8. R. Schutz, *Die Gewalt der Friedfertigen*, Friburgo 1972, 11 y 115s.

9. Véase antes, pág. 301, nota 38.

10. Véase antes, pág. 55s.

11. Cf. el comentario a la carta a los Gálatas de F. Mussner, Friburgo de Brisgovia 1974, 385.

12. H. Gollwitzer y otros, *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*, Munich/Hamburgo ³1969, 95.

13. *De natura et origine animae*, libro I, II/2.

14. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid ²1979, 636ss.

15. Se refiere a la invasión de Judá por los babilonios ca. 600 a.C.

16. Sobre el tema de la esperanza, véanse sobre todo J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Munich ^{10}1977; del mismo autor, *Experiment Hoffnung,* Munich 1974; J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Maguncia 1977; del mismo autor. *Ermutigung zum Gebet,* Friburgo de Brisgovia 1977.

17. B. von Blarer, *Die Briefe des Sir Thomas Morus,* Einsiedeln 1949, 179s.

18. Véase antes, pág. 129-131.

19. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vols., Francfort ^{2}1967; trad. cast.: *El principio esperanza,* 2 vols., Aguilar, Buenos Aires 1975 y Madrid 1979.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

La bibliografía siguiente se limita a monografías más recientes sobre el tema de este libro. Una bibliografía más extensa sobre los temas diablo, demonios, brujas, posesión diabólica, exorcismo y satanismo hasta 1974 se encuentra en *Teufelsglaube* 515-525, del mismo autor.

Altner G. - Anders E. (dir.), *Die Sünde — das Böse — die Schuld*, Stuttgart 1971.

Auer A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Tubinga 1971.

Barth H. - M., *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Gotinga 1967.

Baschwitz K., *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seine Bekämpfung*, Munich 1963; trad. cast.: *Brujas y procesos de brujerías*, Caralt, Barcelona 1968.

Battke M., *Das Böse bei Freud und Jung*, Düsseldorf 1978.

Bauer E. (dir.), *Psi und Psyche. Neue Forschungen zur Parapsychologie*, Festschrift Bender, Stuttgart 1974.

Baumann U., *Erbsünde?*, Friburgo de Brisgovia 1970.

Baumbach G., *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlín 1963.

Beck J., *Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpychologie von C.G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik*, Munich 1976.

Becker G. y otros autores, *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Geschichte und Aktualität des Hexenbildes*, Francfort 1977.

Bernhart J., *Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*, Munich 1950.

Billicsich F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 tomos, Viena I [2]1955 ([1]1936), II [1]1952, III [1]1959.

Bishop G., *Witness to Evil*, Los Ángeles 1971.

Bitter W. (dir.), *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 1965.

Bitter W. (dir.), *Gut und Böse in der Psychotherapie*, Stuttgart [2]1966.

Czapiewski W. - Scherer G., *Der Aggressionstrieb und das Böse*, Essen 1967.

Denker R., *Aufklärung über Aggression,* Stuttgart [3]1971.

Döbler H., *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung,* Munich 1977.

Drewermann E., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht,* 2 tomos, Munich 1977.

Eibl-Eibesfeldt I., *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten,* Viena 1973; trad. cast.: *El hombre preprogramado,* Alianza, Madrid 1977.

Eibl-Eibesfeldt I., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung,* Munich 1975.

Eibl-Eibesfeldt I., *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung - Ethologie,* Munich [5]1978; trad. cast.: Etología: *Elementos del estudio comparado del comportamiento,* Omega, Barcelona 1974.

Ernst C., *Teufelsaustreibung. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert,* Berna 1972.

Fromm E., *Das Menschliche in uns. Die Kahl zwischen Gut und Böse,* Constanza 1968.

Fromm E., *Anatomie der menschlichen Destruktivität,* Hamburgo 1977; trad. cast.: *Anatomía de la destructividad humana,* Siglo XXI, Madrid [2]1978.

Gerstenberger E.S. - Schrage W., *Leiden,* Stuttgart 1977.

Görmann U., *A good God? A logical and semantical analysis of the problem of evil,* Lund 1977.

Haack, F.W., *Von Gott und der Welt verlassen. Der religiöse Untergrund in unserer Welt,* Düsseldorf 1974.

Haag, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre,* Stuttgart [4]1968.

Haag H. y otros autores, *Teufelsglaube,* Tubinga 1974; trad. cast.:*El diablo (su existencia como problema),* Herder, Barcelona 1978.

Häring H., *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins,* Zurich 1979.

Hamers M., *Hexenwahn und Hexenprozesse,* Francfort 1977.

Hanson J.E., *Evil and optimism in the thought of Teilhard de Chardin,* tesis, universidad de Fordham 1975.

Hedinger U., *Erschaffen und schon gefallen? Kritik des Mythos vom guten Ursprung und bösen Fall,* Francfort 1976.

Hick J., *Evil and the God of Love,* Londres 1966.

Honegger C. (dir.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eineskulturellen Deutungsmusters,* Francfort 1978.

Knierim R., *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament,* Gütersloh 1965.

Kolakowski L., *Die Gegenwärtigkeit des Mythos,* Munich 1973.

Korff W., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen* Vernunft, Maguncia 1973.

Kraus G., *Vorherbestimmung,* Friburgo de Brisgovia 1977.

Lorenz K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression,* Viena [36]1974; trad. cast.: *Sobre la agresión. El pretendido mal,* Siglo XXI, Madrid [3]1978.
Marcuse H., *Triebstruktur und Gesellschaft,* Francfort 1969.
Mercier A. (dir.), *Aggression und Toleranz. Wesen und Unwesen menschlichen Verhaltens,* Berna 1977.
Montgomery J.W. (dir.), *Demon possession: a medical, historical, anthropological, and theological symposium,* Minneapolis 1976.
Plack A. (dir.), *Der Mythos vom Aggressionstrieb,* Munich 1973.
Plack A. (dir.), *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral,* Munich [11]1974.
Richards J., *But deliver us from evil. An introduction to the demonic dimension in pastoral care,* Londres 1974.
Ricoeur P., *Die Fehlbarkeit des Menschen,* Friburgo de Brisgovia 1971; trad. cast.: Libro primero de *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969.
Ricoeur P., *Symbolik des Bösen,* Friburgo de Brisgovia 1971; trad. cast.: Libro segundo de *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid 1969.
Sander V., *Die Faszination des Bösen. Zur Wandlung des Menschenbildes in der modernen Literatur,* Gotinga 1968.
Schillebeeckx E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden,* Friburgo de Brisgovia 1975.
Schmidt-Mummendey A. - Schmidt H. (dir.), *Aggressives Verhalten. Neue Ergebnisse der psychologischen Forschung,* Munich [4]1976.
Schoonenberg P., *Theologie der Sünde,* Einsiedeln 1966.
Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock?,* Munich 1978.
Sertillanges A.D., *Le problème du mal,* París 1948-51.
Seybold M., *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus,* Ratisbona 1963.
Skinner F.S., *Jenseits von Freiheit und Würde,* Hamburgo 1973; trad. cast.: *Más allá de la libertad y la dignidad,* Fontanella, Barcelona 1972.
Smith C.R., *The Bible Doctrine of Sin and the Ways of God with Sinners,* Londres 1953.
Szondi L., *Kain. Gestalten des Bösen,* Berna 1969.
Szondi L., *Moses. Antworten auf Kain,* Berna 1973.
Te Selle E., *Augustine the Theologian,* Londres 1970.
Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1977.
Towner W.S., *How God deals with evil,* Filadelfia 1976.
Welte B., *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung,* Friburgo 1959.
Wildiers N.M., *Weltbild und Theologie,* Einsiedeln 1974.
Wördemann F., *Terrorismus,* Munich 1977.
Zacharias G., *Das Böse. Dokumente und Interpretationen,* Munich 1972.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento.
BL	H. Haag (dir.), *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona [7]1975.
BZ	«Biblische Zeitschrift».
DBS	*Supplément au Dictionnaire de la Bible.*
EvTh	«Evangelische Theologie».
HUCA	«Hebrew Union College Annual».
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* Friburgo de Brisgovia [2]1957-65.
MüThZ	«Münchener Theologische Zeitschrift».
OTS	«Oudtestamentische Studiën».
par	paralelos sinópticos.
RAC	Th. Klauser (dir.), Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tubinga [3]1957-1965.
Rießler	P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel,* Augsburg 1928, reedición Darmstadt 1966.
StB	H. Strack- P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Munich 1922-28. reimpresión: 1961-65.
El diablo	H. Haag y otros autores, *El diablo* (su existencia como problema) Herder, Barcelona 1977.
THAT	E. Jenni - C. Westermann (dir.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament,* 2 tomos, Munich 1971-75.
ThQ	«Theologische Quartalschrift».
ThR	«Theologische Revue».
ThWAT	G.J. Botterweck - H. Ringgren (dir.), *Theologisches Wörterbuch Alten Testament,* Stuttgart 1970ss.

ThWNT	G. Kittel - G. Friedrich (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart 1933ss.
TrThZ	«Trierer Theologische Zeitschrift».
ZAW	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft».
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche».
WA	M Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar 1883 ss.
WAB	M. Luther, *Werke Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel,* Weimar 1930ss.
WAT	M. Luther, *Werke Kritische Gesamtausgabe, Tischreden,* Weimar 1912ss.